ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ZKT
Los Gatos, Calif.

81. BAND 1959

VERLAG HERDER WIEN

52163

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis des Ordensobern

Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

H.-J. Schulz, Die „Höllenfahrt" als „Anastasis" . . . . . 1—66
H. R. Schlette, Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor 67—100; 163—210
N. Öry, Suarez in Rom . . . . . 133—162
A. Zumkeller, Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters . . . . . 265—305
H. P. Meyer, Alkuin zwischen Antike und Mittelalter . 306—350; 405—454
K. H. Schelkle, Römische Kirche im Römerbrief . . . . . 393—404

KLEINERE BEITRÄGE

H. B. Meyer, Eine verlorene Schrift Alkuins? . . . . . 101—103
W. Kern, Über ein Problembuch der Philosophie . . . . . 211—223
J. B. Bauer, Die Wortgeschichte von „laicus" . . . . . 224—228
J. Stadlhuber, Die tridentinische Priesterbildung unter dem Brixner Fürstbischof J. Th. von Spaur . . . . . 351—368
H. B. Meyer, Zur Stellung Alkuins auf dem Frankfurter Konzil . . 455—460
J. A. Jungmann, Um die Herkunft der Dreifaltigkeitspräfation . . 461—465
K. Juhász, Vom Kirchenfürsten zum Einsiedler (J. von Zokol) . . 466—478

REZENSIONEN

H. Schlier, Der Brief an die Epheser (P. Gaechter) . . . . . 104—105
J. W. A. Vollaerts, Rhythmic proportions in early medieval ecclesiastic chant (H. Pohl) . . . . . 106—107
L. Rasolo, Le dilemme du concours divin (A. Pechhacker) . . . . 229—236
A. Chavasse, Le sacramentaire gélasien (J. A. Jungmann) . . . . 236—239
L. Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit (H. B. Meyer) . . . . . 369—370
J. R. Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens (E. Gutwenger) . . . . . 370—372

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie . . . . . 108—118; 373—384
Neues Testament . . . . . 240—250
Fundamentaltheologie . . . . . 384—390
Dogmatik und Dogmengeschichte . . . . . 118—123; 479—492
Moral- und Pastoraltheologie . . . . . 493—500
Katechetik und Homiletik . . . . . 250—255
Kirchenrecht . . . . . 124—128
Liturgik . . . . . 255—260
Aszetik und Mystik . . . . . 500—504
Büchereinlauf . . . . . 129—132; 261—264; 505—510
Nachruf J. B. Umberg † . . . . . 391—392
Jahresregister . . . . . 511—513

DIE „HÖLLENFAHRT" ALS „ANASTASIS"

Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit

Von Dr. Hans-Joachim Schulz, Aachen

Eine für die gesamte Frömmigkeitsgeschichte des Abendlandes gleicherweise aufschlußreiche wie bedauerliche Erscheinung ist die Bedeutungsminderung des altchristlichen Pascha für das Bewußtsein des gläubigen Volkes. Augenscheinliche Bekundung fand diese Entwicklung darin, daß bis vor wenigen Jahren die eigentliche Liturgie dieses Festes, das für die älteste Kirche das Fest schlechthin war, weithin unverstanden und in fast leeren Kirchen am Morgen des Karsamstags vollzogen wurde. Seit dem Dekret der Ritenkongregation vom 16. November 1955[1] ist die liturgische Feier in alter Eindringlichkeit wiederhergestellt. Aufgabe der Seelsorge ist es nun, diese für die Bildung der Gemeindefrömmigkeit fruchtbar werden zu lassen und zum Mittelpunkt des im jährlichen Festkreise neu sich gestaltenden innersten Lebens mit der Kirche zu machen.

Damit dies gelinge, sollte die Wahrheit von der Auferstehung des Herrn auch in den theologischen Traktaten den ihr angemessenen Platz erhalten. Die pastoraltheologische Besinnung aber muß zurückgehen bis auf die dogmengeschichtliche Erhellung der Gründe, aus denen sich der gekennzeichnete so tiefgreifende Wandel der Frömmigkeit seit dem kirchlichen Altertum ergab. Diese Aufgabe wurde denn auch, vor allem seit Beginn der liturgischen Bewegung, in Angriff genommen.

In der Reihe der Untersuchungen, die dem Gestaltwandel der Frömmigkeit gewidmet waren, fanden die Veröffentlichungen von Josef Andreas Jungmann[2] besondere Beachtung. Diese gehen bis auf die Zeit der christologischen Streitigkeiten als Ausgangspunkt der Untersuchung zurück. Ein früher Ausdruck langsam sich wandelnder Frömmigkeitshaltung ist nach Jungmann der Wechsel der Gebetsanrede, der sich schon im 4. und 5. Jahrhundert[3] im Zuge der Kämpfe gegen den Arianismus zeigt. Für das liturgische Meßgebet der älteren Zeit war es eine Selbstverständlichkeit gewesen, die Anrede an den Vater „durch den Sohn" zu richten. Doch führte die Mißdeutung der so zum Ausdruck kommenden Mittlerschaft

[1] Acta Ap. Sed. 47 (1955) 838—841.

[2] J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtliche Forschungen 7/8), Münster 1925; ders., Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936; ders., Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter: ZkTh 69 (1947) 36—99.

[3] Für die Doxologie setzt sich die neue Form schon im 4. Jahrh. durch, woran Basileios besonderen Anteil hat. Vgl. Jungmann, Die Stellung Christi 151—168. Das erste Beispiel für den Einbruch der Christusanrede ins eucharistische Hochgebet bietet das Testamentum Domini aus der 2. Hälfte des 5. Jahrh.; vgl. ebd. 18—19.

des Sohnes von seiten der Arianer dazu, die wesenhafte Gleichheit des Sohnes mit dem Vater zu betonen und so auch in der Doxologie dem Sohn alle Ehre „mit dem Vater" zuteil werden zu lassen oder die Gebetsanrede direkt an den Sohn zu richten. Obgleich sich gerade die römische Liturgie in der Gebetsanrede noch lange konservativ verhielt, so läuft doch auch im Westen, besonders durch die Abwehr des Arianismus in Spanien und Gallien, die Entwicklung in Richtung auf ein Verblassen der Wahrheit vom „Menschen Christus Jesus" als dem einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, wie es bei Paulus (1 Tim 2, 5) heißt. Wenn in viel späterer Zeit, um nur zwei in sich verhältnismäßig harmlose und doch aufschlußreiche Beispiele zu nennen, dann in Byzanz bei der Zitation der genannten Paulusstelle das Wort „Mensch" stillschweigend fortfällt,[4] und für die Volksfrömmigkeit des Westens seit dem Spätmittelalter der Brauch, Christus den „Herrgott" schlechthin zu nennen[5], in gewisser Weise charakteristisch wird, so sind das Anzeichen für den Fortgang einer Entwicklung, die schon im 4. und 5. Jahrhundert ihre Wurzeln hat.

Was liegt nun näher, als im Zuge dieser Entwicklung auch die Rückbildung der Osterfrömmigkeit zu sehen? Ließ man das Kyriostum des Auferstandenen weitgehend in der ewigen Glorie der Dreifaltigkeit aufgehen, so mußten Ostersieg und Himmelfahrt des Erlösers zum bloßen glücklichen Beschluß seines irdischen Wandels werden, die Himmelfahrt überdies zum Ereignis des Abschieds und der Trauer. Die Begebenheiten des irdischen Lebens Christi aber und ihre Reliquien und Spuren im Heiligen Lande gewannen gewaltig an Wert, schienen sie doch das Greifbarste zu sein, was der unfaßbare Gott in seinem Umgang mit den Menschen diesen hatte zuteil werden lassen. So traten aus dem Leben Christi Kindheits- und Passionsgeschichte in den Vordergrund. Die Erlösungstätigkeit aber sah man fast ausschließlich in der letzteren verwirklicht.

Daß die skizzierte Geisteshaltung tatsächlich gerade für die Osterfrömmigkeit ihre Folgen hatte, zeigen konkrete Beispiele:

Der Sonntag, der in der alten Kirche dem Gedenken der Auferstehung gewidmet ist, tritt seit dem Mittelalter in immer stärkere Beziehung zur Inkarnation und zum Geheimnis der Dreifaltigkeit. „Um 800 taucht die vollständige heute gebräuchliche Dreifaltigkeitsmesse in Sakramentarhandschriften auf, die von Alkuin, wenn nicht geschaffen, so doch ins Sakramentar eingefügt und im Wochenzyklus der Votivmessen dem Sonntag zugewiesen ist. Der Sonntag erhält trinitarisches Gepräge[6]."

Für die altchristliche Kunst war ein symbolischer und näherhin eschatologischer Grundzug bezeichnend. „Die Hoffnung auf die jenseitige Welt, auf die Heilsgüter, die Christus erschlossen hat,

[4] So bei Nikolaos Kabasilas in seiner Liturgieerklärung (PG 150, 436). Vgl. Jungmann, Die Stellung Christi 214.
[5] Vgl. Jungmann, Die Frohbotschaft 74—75.
[6] Jungmann, Die Abwehr 70.

bildet das Grundthema ... Auch, wo dann in der Kunst der Basiliken das große Repräsentationsbild erscheint, finden wir Christus in seiner Vollendung, in der himmlischen Herrlichkeit, umgeben von den Aposteln oder von Martyrern oder von den Ältesten der Apokalypse, von den Heiligen, die schon in die Seligkeit eingegangen sind[7]."

In der Kunst des Mittelalters hingegen ist nun das Auffällige, daß gerade da, wo wir nach früherer Denkweise den verklärten Christus erwarten müßten, der Gekreuzigte erscheint: „Seit dem 11. Jahrhundert wurde es üblich, ein Kruzifix auf dem Altar aufzustellen, und schon im 12. Jahrhundert wird das Kreuzbild oder die Kreuzigungsgruppe auch als beherrschende Darstellung in die Rückwand des Altars eingebaut[8]." Aber auch die Dreifaltigkeit beginnt man darzustellen: nicht mehr nur in der Offenbarung bei der Taufe Christi, sondern in der Form des Gnadenstuhles, mit dem Vater und manchmal auch dem Hl. Geiste in menschlicher Gestalt.

Fast aufschlußreicher noch als das Schwinden des österlichen Motivs zugunsten anderer Glaubensgeheimnisse ist die veränderte Sicht, in der die Auferstehung selbst nun erscheint. In der Erlösungslehre ist die Satisfaktionstheorie herrschend geworden, wie sie vor allem durch Anselm von Canterbury ausgebildet worden war. Sieht man in ihrem Licht die Geschehnisse des Lebens Christi, so tritt das verdienende Leiden allem anderen gegenüber in den Vordergrund. Die Auferstehung aber wird nun besonders unter apologetischem Gesichtspunkt gewertet.

Dogmengeschichtliche Entwicklungen sind es, die zu einem guten Teil den Wandel der Frömmigkeit im Abendlande bestimmt haben. Diese Entwicklungen jedoch begannen im Osten. Sollte man nun nicht auch dort für die Folgezeit in unserer Frage einen ähnlichen Lauf der Dinge annehmen? Und doch zeichnet sich nach einhelligem Urteil die Frömmigkeit der byzantinischen Kirche durch einen starken österlichen und eschatologischen Grundzug aus.

Gerade in der Volksfrömmigkeit hat das Osterfest seinen Primat als Fest der Feste bewahrt[9]. Das Wort für Sonntag ist in slawischen Sprachen dasselbe, welches auch Auferstehung bedeutet. Im ganzen byzantinischen Osten steht dieser Tag im Zeichen des österlichen Erlösungssieges und ist somit, ältestem Brauche entsprechend, ein Abbild der Paschafeier im Wochenzyklus. Für alle Sonntage des ganzen Jahres, mit Ausnahme der Fastenzeit und der Pentekoste, kommen nacheinander die österlichen Offizien in Anwendung, die im Oktoech, dem Buch der acht Töne, gesammelt sind. Und den Höhepunkt jeder sonntäglichen Vigilfeier bildet die Verkündigung einer der zwölf Evangelienperikopen, welche die Botschaft von der Auferstehung und die Erscheinungen des Auferstandenen zum Gegenstand haben.

[7] Ebd. 39.
[8] Ebd. 40.
[9] Für Griechenland vgl. P. Bratsiotis, La Résurrection du Christ dans l'Église orthodoxe: Irénikon 26 (1953) 6—16.

Die überwältigende ikonographische Darstellung Christi, die dem Besucher byzantinischer Kirchen aus der Apsis oder der Kuppel entgegenleuchtet, ist das Bild des Pantokrator, der am Tage seiner Parusie die Welt richtet. Dieser aber wird gesehen als der in österlicher Verklärung zum Vater Aufgefahrene, von dem die Engel sagen: „Dieser Jesus, der von euch fort in den Himmel aufgenommen wurde, wird so wiederkommen, wie ihr ihn in den Himmel habt auffahren sehen." (Apg 1, 11.) Nicht umsonst ist die ikonographische Darstellung des wiederkehrenden Christus so verwandt mit der des auffahrenden Christus der Himmelfahrtsikone[10].

In der Erlösungsauffassung der Ostkirche, auch in ihrer landläufigen Form, blieb das Osterthema fest verankert. Die Satisfaktionstheorie mit der alleinigen Betonung des verdienenden und genugtuenden Leidens konnte für den Osten nicht letztlich bestimmend werden, wie auch die starke Polemik orthodoxer Theologen gegen die Lehre Anselms in den letzten hundert Jahren zeigt[11]. Der Gedanke an die Heilsbedeutung der Auferstehung blieb also lebendig und tritt so auch im Verständnis der Meßliturgie, der Gegenwart des Erlösungswerkes im Mysterium, deutlich hervor.

Alle bekannten Liturgien enthalten in ihrer Anamnese die Erwähnung der Auferstehung von den Toten. In der byzantinischen Basileiosliturgie aber erscheint sie außerdem noch zwischen Einsetzungsbericht und eigentlicher Anamnese als Zusatz zum Gedächtnisauftrag von 1 Kor 11, 25f[12], und die Nennung der Parusie in der Anamnese legt in der Reihe der Heilsereignisse ebenfalls den Akzent auf die zur Auferstehungswirklichkeit gehörenden[13]. Vor allem aber bedeutet in der byzantinischen Liturgie die Epiklese eine besondere Betonung der österlichen Seite des Mysteriums: Soll die Kommunion wirklich Teilhabe am verklärten Leben des zur Rechten des Vaters erhöhten Auferstandenen sein, so muß dies auch an den heiligen Gestalten erwiesen werden. So deutet der Ritus der Mischung auf die Auferstehung, im Gegensatz zum Ritus der Brechung, welcher die Schlachtung des Gotteslammes versinnbildlicht. Wie die Mischung zur Brechung, so verhält sich auf der Ebene des Bildhaften auch die Epiklese zur Wandlung der ge-

[10] „Auf Ikonen des Jüngsten Gerichtes wird Christus gleich dargestellt wie auf dem Bilde der Himmelfahrt. So ist die Gruppe der Jünger mit der Gottesgebärerin im Mittelpunkt auch das Bild der Kirche, die die Wiederkehr Christi erwartet." „Dieser eschatologische Anblick der Himmelfahrt wird durch den ganzen Gottesdienst unterstrichen." L. Ouspensky zur Ikone der Himmelfahrt in L. Ouspensky-Wl. Lossky, Der Sinn der Ikonen, Bern 1952, 198.

[11] Vgl. B. Schultze, La nuova soteriologia russa: OrChrP 9 (1943) 406—430; 11 (1945) 165—215; 12 (1946) 130—176.

[12/13] „Tut dies zu meinem Gedächtnis; so oft ihr nämlich dieses Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündet ihr meinen Tod und bekennt meine Auferstehung. Eingedenk also, Gebieter, seines heilbringenden Leidens, des lebensspendenden Kreuzes, des dreitägigen Grabes, der Auferstehung von den Toten, des Sitzens zu Deiner Rechten, Gottes, des Vaters, wie auch der glorreichen und schrecklichen zweiten Wiederkunft..." Ebenso erwähnt auch die Chrysostomosliturgie das Sitzen zur Rechten und die Wiederkunft.

trennten Gestalten. Durch die getrennten Einsetzungsworte werden nämlich die getrennten Gestalten von Brot und Wein *vi verbi* und kraft ihrer Sinnbildlichkeit zum Leib, der in den Tod gegeben und zum Blut, das für uns vergossen wurde. Das neue Leben des in der Auferstehung Verklärten aber, dessen Gegenwart der dogmatische Begriff der Doppelkonsekration, als *vi concomitantiae* bewirkt, sofort miterfaßt, muß auf der Ebene des Bildhaften noch in einem neuen Ritus, dem der Epiklese, dargestellt werden[14].

Nach der Kommunion der Gläubigen aber betet der Priester, indem er die zum Gedenken der Heiligen, Lebenden und Verstorbenen auf dem Diskos liegenden Teilchen des Opferbrotes in den Kelch tut, den Hymnus: „Da wir die Auferstehung Christi gesehen haben ..."

Die abendländische Theologie des Mittelalters, der die substantielle Gegenwart des Herrn in der Hostie im Vordergrund stand, der auch die Wahrheit von der Eucharistie als dem Unterpfand künftiger Glorie durchaus geläufig war, fand trotzdem nur schwer Zugang zur Gegenwart des Erlösungswerkes im Mysterium der Messe und konnte so auch nicht verhindern, daß sich die wahre Bedeutung der Anamneseworte und ihre Sicht des österlichen Heilsgeschehens im Verständnis der Messe verdunkelte.

Mit anderen orientalischen Anaphoren zusammen enthalten, wie schon angedeutet, die Anamneseformeln der byzantinischen Basileios- und Chrysostomosliturgie die Erwähnung der Parusie. Auch dieses Wort der Liturgie ist nicht toter Buchstabe: Österliche und eschatologische Frömmigkeit gehören zusammen. Ist doch die Parusie nichts anderes als das Offenbarwerden des durch die Auferstehung begründeten Kyriostums Christi vor aller Welt, das Sichdurchsetzen der verklärten Auferstehungswirklichkeit gegenüber den noch in einer restlichen Unverklärtheit beharrenden Dingen dieser Welt. Aber auch schon in dieser Weltzeit kann der Mensch in der Buße der Sünde und in Aszese und Mystik der irdischen Unverklärtheit sterben. Er kann im Sakrament und in der Aszese mit Christus in den Tod gehen und mit ihm auferstehen. Der östliche Christ war nie in Gefahr, Sterben dem Diesseits gegenüber und Auferstehen zu neuem Leben voneinander zu trennen. Doch wurde die Auffassung vom Tode als dem Tor zur Verklärung in der Geschichte russischen Christentums bisweilen zur Weltflucht, ja zum religiösen Selbstmord überspannt. Aber selbst eine Erscheinung, wie die des massenweisen Selbstverbrennens russischer Altgläubiger, die in der Kirchenreform des Patriarchen Nikon (1652—1667) das Reich des Antichristen errichtet sahen, zeugt noch vom ungeheuren Potential einer Frömmigkeit, die Ausschau hält nach dem Durchbruch der jenseitigen Welt der Verklärung in diesseitige Unverklärtheit hinein.

Will man den Grundzug östlichen Christentums zeichnen, so darf man mit Nikolaus von Arseniew sagen: „Die Frömmigkeit der

[14] Vgl. J. P. de Jong, Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine dans ses rapports avec les Liturgies Syriennes: Archiv f. Liturgiewiss. 4 (1956) 245 bis 278; 5 (1957) 33—79.

morgenländischen Kirche konzentriert sich mit ihrer ganzen Inbrunst auf die Glorie des Auferstandenen. Die Strahlen seines verklärten Lebens verklären schon jetzt die Welt und das Leben ... Der Tod ist schon jetzt besiegt; überwunden sind die erbarmungslosen kosmischen Gesetze, zerstört die Macht der Verwesung und der Sünde, die ganze Welt und auch unser Leib sind ‚in spe', ‚in potentia' schon teilhaftig an dem ewigen Leben[15]". Mit einem Worte: „Das ist der Kern, der Brennpunkt und der Lebensnerv der gesamten Frömmigkeit der morgenländischen Kirche: die Freude um den auferstandenen Herrn, der da lebt, die Freude um den Verklärten und den Lebendigen, denn sein Leben ist auch unser verklärtes, unser ewiges Leben[16]".

Gehen wir nun auf unseren dogmengeschichtlichen Ausgangspunkt zurück, so läßt sich sagen: Dieselbe dogmatische Voraussetzung, die starke Betonung der Gottheit Christi nämlich, die im Westen mitbestimmend war für ein Schwinden österlicher und eschatologischer Frömmigkeit, hat im Osten nicht nur keine Minderung, sondern sogar noch eine Steigerung derselben gebracht. So konnte Professor P. Bratsiotis auf dem ersten Kongreß für orthodoxe Theologie 1936 in Athen in seinem entscheidenden Referat ausführen: „In materieller Hinsicht könnte man für ein Grundprinzip und Hauptmerkmal der Orthodoxie die starke Betonung der Menschwerdung des Logos und besonders der Gottheit Christi in ihr ansehen, der die Theosis des Menschen als ein anderes Hauptmerkmal unserer Kirche entspricht; eine Verbindung, die seit Athanasios dem Großen und unter seinem Einfluß in der orthodoxen Theologie sehr üblich geworden ist. Daraus läßt sich — wie ich meine — unter anderem auch erklären, daß das größte und erhabenste Fest, *ἑορτῶν ἑορτὴ καὶ πανηγύρεων πανήγυρις* in der orthodoxen Kirche das *πάσχα Κυρίου* ist, wodurch *ἐκ θανάτου πρὸς ζωὴν καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανὸν Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμᾶς διεβίβασεν*[17]".

Bratsiotis weist also, ähnlich wie J. A. Jungmann dies in seinen Werken tat, auf die besonders seit Athanasios ausgeprägte Betonung der Gottheit Christi als Voraussetzung für die weitere Entwicklung der Osterfrömmigkeit hin. Der eine jedoch macht diese Betonung verantwortlich für eine Stärkung im Osten, der andere für einen Rückgang im Westen. Wie sind beide Beobachtungen miteinander zu vereinen? Oder sollten vielleicht beide allzusehr konstruieren? Wären etwa andere mehr im Recht, die wie Ildefons von Herwegen stärker völkisch-psychologische Voraussetzungen geltend machten[18]?

Zu einer Beantwortung dieser Frage sind verschiedene Wege möglich. Da unserem Thema entsprechend die Antwort nicht ein-

[15] N. v. Arseniew, Ostkirche und Mystik, München 1943, 11. [16] Ebd. 13.
[17] P. Bratsiotis, Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche: Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie orthodoxe, publ. p. H. S. Alivisatos, Athen 1939, 115—126.
[18] I. v. Herwegen, Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter, Münster 1926; ders., Antike, Germanentum und Christentum, Salzburg 1932.

fachhin aus einer christologischen Untersuchung, sondern aus dem vorgegebenen Befund der byzantinischen Osterfrömmigkeit gegeben werden soll, so muß diese zunächst selbst in ihrem theologischen Gehalt dargestellt werden.

Die Darstellung byzantinischer Osterfrömmigkeit muß bestimmt sein von der Osterauffassung der Liturgie, ja sie läßt sich auf diese beschränken, ohne daß entscheidende Motive unerwähnt blieben. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die zu verschiedenen Zeiten benutzten Texte auch Spiegel der jeweils herrschenden theologischen Entwicklung sind, daß nach der endgültigen Ausbildung der Liturgie keine entscheidenden theologischen Wandlungen mehr eintreten und daß die Liturgie auch die Möglichkeit besitzt, die Frömmigkeit des Volkes wirklich zu prägen. Diese Voraussetzungen bedingen sich gegenseitig und treffen für die byzantinische Liturgie tatsächlich zu.

Die lateinische Liturgie war von jeher theologisierenden textlichen Neuschöpfungen abgeneigt und hielt sich an die Worte der Schrift. Die vorherrschende Rolle der Psalmen im Offizium wurde durch die kirchliche Poesie nie ernstlich in Frage gestellt. So bewahrte die Liturgie in ihren Texten eine gewisse Lauterkeit, ermöglichte es aber auch, daß theologische Motive in direktem Einfluß auf die Volksfrömmigkeit die Liturgie überspielten.

Im byzantinischen Osten aber stand umgekehrt die Liturgie in ihrem Offizium neuen Werken der Kirchenpoesie noch zu einer Zeit weit offen, da ebendort die Theologie sich schon darauf beschränkt hatte, hauptsächlich die Gedanken der großen Kirchenväter weiterzugeben. Die klassische Zeit byzantinischer Kirchenpoesie ist die der zum Abschluß kommenden griechischen Patristik. Johannes von Damaskus gilt für die spätere Kirchendichtung als unerreichtes Vorbild; in ihm laufen auch die Linien der Vätertheologie zusammen. So darf wohl für die ganze Kirchenpoesie, zumindest aber für den Anteil des Damaszeners an ihr, gelten, was für dessen Werk überhaupt gilt: daß es Spiegel der griechischen Theologie seit Athanasios ist.

Auch unsere andere Voraussetzung trifft zu: Die Liturgie ist wirklich Hauptquelle östlicher Frömmigkeit. Das aber gilt in ganz besonderer Weise für das Osterfest. So konnte noch unlängst Professor Alfons Raes in seinem Referat auf der Dritten Theologischen Woche der Päpstlichen Gregorianischen Universität 1957 in Rom ausführen: „Für den Christen des byzantinischen Ritus ist Pascha, die Auferstehung Christi, nicht nur eben das größte Fest des liturgischen Jahres, es ist auch eine Realität, gelebt bis ins Innerste der Seele", und mit den Worten schließen: „Ich weiß nicht, ob irgendwo sonst das Geheimnis der Auferstehung Unseres Herrn Jesus Christus bei den Gläubigen bis in solche Tiefe der Seele gedrungen ist. Es genügt mir, gezeigt zu haben, daß, dank der gelebten Liturgie, dies möglich sei[19]".

[19] A. Raes, La risurrezione di Gesù Cristo nella liturgia Bizantina: Gregorianum 39 (1958) 493.

I. DAS ZEUGNIS DER IKONOGRAPHIE

Unsere Darstellung der Osterauffassung byzantinischer Liturgie beginnt mit der Untersuchung der österlichen Ikonographie, um dann zum Zeugnis der Texte fortzuschreiten. Diese Reihenfolge ist möglich, weil in der byzantinischen Kirche das Bild vollgültiger Ausdruck der Liturgie ist; sie ist darüber hinaus für unser Thema auch empfehlenswert. Die byzantinische Osterauffassung soll ja in ihrer spezifischen Eigenart und entscheidenden Bedeutung für die Volksfrömmigkeit dargestellt werden. Beginnt nun die Untersuchung mit den Texten, so wird man sofort an entsprechende Texte der lateinischen Liturgie denken, die wahre Höhepunkte theologischer Aussage sind, denen aber dennoch ein entscheidender Einfluß auf die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit versagt blieb, obwohl sie die ganze Zeit hindurch ständig in Gebrauch waren. Beginnt die Untersuchung dagegen mit der österlichen Ikonographie, also mit der Ikone der meist so genannten „Höllenfahrt", die richtig mit *ANACTACIC* zu bezeichnen ist, und dem Bild der Frauen am Grabe, so drängt sich unwillkürlich der Vergleich mit dem ganz anders gearteten westlichen Resurrectio-Bild auf, welches Christus beim Verlassen des Grabes zeigt, und somit wird viel unmittelbarer nicht nur die verschiedene theologische Auffassung, die hinter diesen Bildern steht, deutlich, sondern auch der Umstand, daß in der byzantinischen Kirche die Liturgie das Maß der Bildgestaltung blieb, während sich im Westen religiöse Kunst und Theologie dem Einfluß der Liturgie immer mehr entzogen.

Da die byzantinische Ikonographie außerdem nur zwei eigentliche Osterbilder kennt, während die liturgischen Bücher eine Unmenge von österlichen Texten bieten, die Ikonographie in diesen beiden Bildtypen jedoch auch die ganze Auferstehungswahrheit zum Ausdruck bringen muß, so wird es nicht nötig sein, bei der Untersuchung dieser beiden Bilder lange nach den entscheidenden Aussagen zu suchen.

Wegen der Schwierigkeit ihrer theologischen Interpretation ist übrigens die byzantinische Osterikonographie von der Kunstgeschichte bisher ein wenig vernachlässigt worden. Gerade die Theologen aber gehen an der Sprache der Monumente oft allzu achtlos vorüber, so daß für unser Thema manches nachzuholen ist.

1. Die beiden byzantinischen Osterikonen

Das ältere der beiden Osterbilder byzantinischer Ikonographie ist das der Frauen am Grabe. Diese Darstellung kommt schon im 3. Jahrhundert auf[1] und hat sich im wesentlichen unverändert bis heute erhalten. Die Komposition des Bildes entspricht dem evangelischen Bericht: Der Engel sitzt in lichtem Gewande auf dem Grabstein, die Frauen schauen auf die Stelle hin, an der der Herr gelegen hat und wo man noch die Grabtücher erblicken kann. Der

[1] Bekannt ist das Beispiel von Dura-Europos.

Südl. Apsismosaik der Klosterkirche von Daphni (11. Jh.)

(Foto des griech. Nat.-Mus. Daphni bei Athen)

Das Wort ANACTACIC (am oberen Rand, beschädigt) verbürgt als Wesensmoment der Ikone die Bildaussage leiblicher Auferstehung. Der österliche Erlösungssieg Christi offenbart sich in der Erweckung der Gerechten nach Mt 27, 52f.

I. DAS ZEUGNIS DER IKONOGRAPHIE

Unsere Darstellung der Osterauffassung byzantinischer Liturgie beginnt mit der Untersuchung der österlichen Ikonographie, um dann zum Zeugnis der Texte fortzuschreiten. Diese Reihenfolge ist möglich, weil in der byzantinischen Kirche das Bild vollgültiger Ausdruck der Liturgie ist; sie ist darüber hinaus für unser Thema auch empfehlenswert. Die byzantinische Osterauffassung soll ja in ihrer spezifischen Eigenart und entscheidenden Bedeutung für die Volksfrömmigkeit dargestellt werden. Beginnt nun die Untersuchung mit den Texten, so wird man sofort an entsprechende Texte der lateinischen Liturgie denken, die wahre Höhepunkte theologischer Aussage sind, denen aber dennoch ein entscheidender Einfluß auf die Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit versagt blieb, obwohl sie die ganze Zeit hindurch ständig in Gebrauch waren. Beginnt die Untersuchung dagegen mit der österlichen Ikonographie, also mit der Ikone der meist so genannten „Höllenfahrt", die richtig mit *ANACTACIC* zu bezeichnen ist, und dem Bild der Frauen am Grabe, so drängt sich unwillkürlich der Vergleich mit dem ganz anders gearteten westlichen Resurrectio-Bild auf, welches Christus beim Verlassen des Grabes zeigt, und somit wird viel unmittelbarer nicht nur die verschiedene theologische Auffassung, die hinter diesen Bildern steht, deutlich, sondern auch der Umstand, daß in der byzantinischen Kirche die Liturgie das Maß der Bildgestaltung blieb, während sich im Westen religiöse Kunst und Theologie dem Einfluß der Liturgie immer mehr entzogen.

Da die byzantinische Ikonographie außerdem nur zwei eigentliche Osterbilder kennt, während die liturgischen Bücher eine Unmenge von österlichen Texten bieten, die Ikonographie in diesen beiden Bildtypen jedoch auch die ganze Auferstehungswahrheit zum Ausdruck bringen muß, so wird es nicht nötig sein, bei der Untersuchung dieser beiden Bilder lange nach den entscheidenden Aussagen zu suchen.

Wegen der Schwierigkeit ihrer theologischen Interpretation ist übrigens die byzantinische Osterikonographie von der Kunstgeschichte bisher ein wenig vernachlässigt worden. Gerade die Theologen aber gehen an der Sprache der Monumente oft allzu achtlos vorüber, so daß für unser Thema manches nachzuholen ist.

1. Die beiden byzantinischen Osterikonen

Das ältere der beiden Osterbilder byzantinischer Ikonographie ist das der Frauen am Grabe. Diese Darstellung kommt schon im 3. Jahrhundert auf[1] und hat sich im wesentlichen unverändert bis heute erhalten. Die Komposition des Bildes entspricht dem evangelischen Bericht: Der Engel sitzt in lichtem Gewande auf dem Grabstein, die Frauen schauen auf die Stelle hin, an der der Herr gelegen hat und wo man noch die Grabtücher erblicken kann. Der

[1] Bekannt ist das Beispiel von Dura-Europos.

Südl. Apsismosaik der Klosterkirche von Daphni (11. Jh.)

(Foto des griech. Nat.-Mus. Daphni bei Athen)

Das Wort ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ am oberen Rand, beschädigt, verbirgt als Wesensmoment der Ikone die Bildaussage leiblicher Auferstehung. Der österliche Erlösungssieg Christi offenbart sich in der Erweckung der Gerechten nach Mt 27, 52f.

Tafelbild aus der Komnenenzeit (1081—1185)
(Aus G. Soterion, Ikonen des Sinaiklosters, Athen 1956)

Der Titel ANACTACIC (am oberen Rande) findet hier auch in der aufsteigenden Dominante der Bildkomposition seine Entsprechung

Foto E. Richter, Rom

Fresko an einem Arkosolgrab in der Unterkirche von S. Clemente zu Rom (8. Jh. ?)

Höllenfahrt oder Auferstehung? — Das häufige Auftreten dieses Bildtyps in der klassischen Zeit der Bilderlehre spricht für eine Deutung im Sinne der ANACTACIC

Auferstandene selbst erscheint nicht. In den Denkmälern der Zeit nach dem Ikonoklasmus trägt die Szene meist die Beischrift *AΙΘΟC* oder *ΤΟΠΟC* (nach dem Wort des Engels bei Mt 28, 6 bzw. Mk 16, 6).

Das zweite Bild ist das der Befreiung des Adam und anderer alttestamentlicher Gerechter aus der Unterwelt. Eine der ältesten und einfachsten Darstellungen dieses Typs[2] beschreibt Wilpert folgendermaßen: „Die Komposition beschränkt sich auf drei Personen: den Heiland, Adam und einen nackten Mann von dunkelbrauner Farbe, der wie ein Berg- oder Flußgott daliegt. Christus ist von einem ovalen Lichtglanz umgeben ... Nach Art eines Triumphators hat er den rechten Fuß auf den Kopf des liegenden Mannes, also eines Besiegten, gesetzt; er hält in der Linken eine Rolle und erfaßt mit der Rechten die Hand des bärtigen Adam, der schon den linken Fuß erhoben hat, um aus seinem Verließ[3] zu steigen. Das möchte der liegende Mann, der Besiegte, gern verhindern; denn er greift mit der Rechten nach Adams Bein[4]". Auf späteren Darstellungen[5] ist die Komposition bedeutend erweitert: Neben Adam sieht man auch Eva[6] und andere alttestamentliche Gerechte, unter ihnen besonders David und Salomon, oft auch Johannes den Täufer. Christus kümmert sich nicht mehr um den Besiegten, der aus der Beischrift als Hades kenntlich ist und in Fesseln daliegt. Mit der einen Hand zieht der Herr, der immer in einer Mandorla und lichtglänzend erscheint, Adam aus einem Sarkophag, mit der anderen erhebt er das Kreuz als Siegeszeichen[6a]. Bisweilen zieht er, siegreich davonstürmend, auch Adam und Eva beide mit sich fort. Die Szene ist mit dem Worte *ΑΝΑCΤΑCΙC* überschrieben.

2. Die Bildertheologie als Deutungsgrundlage der Osterikonen

Bevor wir zu einer theologischen Deutung der beiden Osterbilder fortschreiten, ist eine Besinnung auf die Eigenart der byzantinischen Bildertheologie nötig. Diese wird auf dem Hintergrund neu-

[2] Die Darstellung findet sich auf der Außenwand der Kapelle der 40 Martyrer bei S. Maria Antiqua in Rom und gehört dem Pontifikat Johannes VII. (705 bis 707) an.

[3] Dieses „Verließ" ist eher ein kastenförmiger Sarkophag, wie aus späteren Darstellungen noch deutlicher wird.

[4] J. Wilpert, Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV.—XII. Jahrh., Freiburg 1924, 890; vgl. Tafel 167, 1.

[5] Unter diesen ragen hervor die Mosaiken des 10./11. Jahrh. von Daphni, Hosios Lukas und Nea Moni auf Chios. Vgl. z. B. O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst II: Byzantinische Kunst, Potsdam 1924, 556, 561 f. 567.

[6] Eva erscheint auch schon in den meisten Darstellungen des 8. und 9. Jahrh., so in einem zweiten Fresko in S. Maria Antiqua (8. Jahrh.) (vgl. Wilpert, Tafel 168, 2), in einem der beiden Fresken von S. Clemente (9. Jahrh.; vgl. Tafel 209, 3) und in der Zenokapelle von S. Prassede aus der Zeit Paschalis I. (817—824; vgl. Tafel 144, 4). Dieses letzte Beispiel zeigt bereits auch David und Salomon.

[6a] Das Kreuz erscheint besonders vom 11. Jahrh. ab; vorher trägt Christus oft die Schriftrolle.

platonischer Geistesströmung[7] im 5. bis 6. Jahrhundert greifbar[7a], findet zur Zeit des Ikonoklasmus besonders durch Johannes von Damaskus[7b], Patriarch Nikephoros[7c] und Theodor von Studion[7d] ihre Ausprägung und erhält durch das 7. allgemeine Konzil (787 zu Nikaia)[7e] ihre Verbindlichkeit. Die dogmatischen Entscheidungen selbst dürfen hier vorausgesetzt werden. Wichtiger für uns ist, was die Väter darüber hinaus vom Wesen eines Bildes dachten. Dies läßt sich etwa so zusammenfassen[8]:

Eine Ikone ist die in Christus (und den Heiligen[9]) sichtbar gewordene Offenbarungswirklichkeit Gottes, insofern sich diese, Raum und Zeit übergreifend, in Linie und Farbe eine neue Form von Gegenwärtigkeit schafft. Anders ausgedrückt: Eine Ikone ist die durch das Werk des Malers vermittelte Teilhabe an der in Christus (und den Heiligen) sichtbar gewordenen Offenbarungswirklichkeit.

Aus dieser Definition ergibt sich für die ikonographische Darstellung: Der Ikonenmaler hat nicht nur sein persönliches religiöses Gefühl zum Ausdruck zu bringen, sondern Offenbarungswirklichkeit im Bilde gegenwärtig zu setzen. Er ist darum in seiner Darstellung an die Regeln der kirchlichen Tradition gebunden[10]. Seine subjektive Ausdrucksmöglichkeit ist mit der eines Liturgen zu vergleichen, welcher sich streng an die liturgischen Bücher hält und dennoch nicht mechanisch abliest. So erklärt sich die Existenz bestimmter festumrissener Bildtypen und das geringe Abweichen der einzelnen Darstellungen innerhalb derselben.

Die Ikone ist Präsenz von Offenbarungswirklichkeit und zugleich Überlieferung von Glaubenswahrheiten. So stellt sie sich neben die in der Hl. Schrift niedergelegte und die nicht unmittelbar im Schriftwort aufgehende mündliche Überlieferung. Wie aber die katholische Auffassung der Tradition als Glaubensnorm nach manchen Theologen nicht die Annahme neuer, unabhängig von der Schrift überlieferter Glaubenswahrheiten bedeutet[11], so ist noch

[7] Von besonderer Bedeutung ist der Einfluß des Dionysius Ps.-Areopagita. Vgl. J. Kollwitz, Art. „Bild III" in RAC II, bes. 337.

[7a] Vgl. für das 5. Jahrh.: K. Holl, Der Anteil der Styliten am Aufkommen der Bilderverehrung: Ges. Aufsätze II, Tübingen 1928, 388—398. Für das 6. und 7. Jahrh. vgl. die Beispiele bei Kollwitz 325.

[7b] Vgl. die Bilderreden des Johannes von Damaskus (PG 94, 1232—1420).

[7c] Vgl. PG 100, 205—850. [7d] Vgl. PG 99.

[7e] Vgl. die Akten des Konzils (Mansi 12, 951—1154; 13, 1—496).

[8] Die einzelnen Faktoren dieser Definition werden im folgenden belegt. Ihre Zweckmäßigkeit muß sich an der Deutung der ikonographischen Fakten erweisen.

[9] Die Heiligen werden in diesem Zusammenhang miterwähnt, da auch sie nicht als reine „Persönlichkeiten" dargestellt werden, sondern als die, in denen sich das göttliche Leben der Gnade ausgeprägt hat.

[10] Wie das Malerhandbuch vom Berge Athos (ed. M. Didron, Manuel d'iconogr. chrét., Paris 1845) und die russischen Podlinniki zeigen, kennt die Tradition für einen jeden Bildtyp genaue Darstellungsregeln.

[11] Vgl. J. R. Geiselmann, Das Mißverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie: Una Sancta 11 (1956) 150, und K. Rahner, Über die Schriftinspiration: ZkTh 78 (1956) 137—168.

viel weniger die ikonographische Tradition eine einfachhin neben den anderen stehende dritte Glaubensquelle, sondern die sichtbare und ins Bild gefaßte Seite der gesamten kirchlichen Überlieferung[12]. Daraus folgt, daß die Ikonographie nicht nach eigenem Gutdünken künstlerisch dankbarere Motive vor anderen bevorzugen darf, will sie nicht im wahrsten Sinne des Wortes häretisch werden. Darum muß z. B. eine vollständig durchgeführte ikonographische Untersuchung von Osterbildern auch eine der liturgischen Auffassung des Themas entsprechende Ostertheologie, und nicht nur einige disparate Gedanken zu einer solchen bieten.

Noch ein weiteres wesentliches Element unserer Definition ist zu beachten: Die Ikone ist nicht einfachhin Ausdruck von Offenbarungswahrheiten, sondern Überlieferung der sichtbar gewordenen Offenbarung. Die Forderung der Sichtbarkeit bezieht sich also nicht auf die Selbstverständlichkeit, daß Linien und Farben sichtbar sind, sondern daß das im Bild Dargestellte selbst einmal in die Sichtbarkeit der Geschichte eingetreten ist. Nur das sichtbar Gewordene kann dargestellt werden. Das heißt aber wiederum nicht, daß sich die Aussage des Bildes nur auf die sichtbare Seite als solche bezieht.

Diese Unterscheidung stand bekanntlich in der ganzen Geschichte der Bildertheologie im Vordergrund der Diskussion. Schon Eusebios von Kaisareia, an den sich Konstantins Schwester Konstantia gewandt hatte, um ein Christusbild zu erhalten, weist dieses Ansinnen zurück mit einer Begründung, wie sie von den späteren Bildergegnern noch oft wiederholt werden wird: Die Darstellung der Gottheit Christi im Bilde ist unmöglich. Aber auch seine Menschheit ist jetzt verklärt und somit nicht mehr darstellbar[13]. Auch Epiphanios steht den Bildern ablehnend gegenüber[14]. Ein Bild Christi würde so etwas wie Nestorianismus bedeuten, denn man könnte nur seine Menschheit darstellen. So aber würden Gottheit und Menschheit auseinandergerissen.

Nach den Bilderfreunden jedoch ist es nicht die menschliche Natur Christi für sich, die im Bilde dargestellt wird. Eine solche hat getrennt vom Logos nie existiert. Der Logos jedoch ist Mensch und somit abbildbar geworden[15]. Er, in dessen Person beide Naturen geeint sind, ist es, der im Bilde erscheint.

Auf Grund solcher Prinzipien, wie sie von der Bildertheologie vor allem anhand des Christusbildes entwickelt wurden, können

[12] Nicht zufällig wird deshalb das ganze Problem kirchlicher Tradition gerade von der Bildertheologie aufgerollt.

[13] Die Fragmente dieses Briefes bei E. v. Dobschütz, Christusbilder. Leipzig 1899, 101*f.

[14] Vgl. K. Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung: Ges. Aufsätze II, 351—387. Die Bedenken von G. Ostrogorsky gegen die Echtheit der Epiphanius-Fragmente (Studien zur Geschichte des byzant. Bilderstreites, Breslau 1926, 61—113) haben sich nicht durchgesetzt.

[15] Zur Begründung des Christusbildes durch die Inkarnation vgl. verschiedene Stellen in den Verhandlungen auf dem Nicaenum II (u. a. Mansi 13, 101 AB. 164 E. 188 D. 244 A. 284 A); ferner Theodor von Studion, Refut. c. 10. 13. (PG 99, 456 C. 460 B).

wir nun konkret fragen: Welche Bildtypen sind demnach überhaupt möglich, und was ergibt sich insbesondere hieraus für die Darstellbarkeit der Auferstehung?

Die erste Folgerung aus unserer Überlegung ist die, daß unmittelbare menschliche Darstellungen des Vaters und des Hl. Geistes unmöglich sein müssen. Dies nicht so sehr wegen der für Vater, Sohn und Geist gleicherweise geltenden Unsichtbarkeit der göttlichen Natur an sich, sondern vor allem, weil Gottheit und Menschheit nicht in der Person des Vaters oder des Geistes, sondern in der des Sohnes geeint wurden. Als Ikone des Vaters könnte deshalb gemäß dem Schriftwort: „Wer mich sieht, sieht auch den Vater" (Jo 14, 9)[16] nur das Christusbild gelten, insofern Christus in seiner göttlichen Natur eins mit dem Vater und Offenbarung des Vaters ist. Ein eigenes Bild der Dreifaltigkeit findet sich tatsächlich nur als Darstellung der Engelerscheinung vor Abraham[17]. Der Hl. Geist aber ist seinen sichtbaren Erscheinungen gemäß auf den Ikonen der Taufe Christi und des Pfingsttages dargestellt. Eine dem abendländischen Thema des Gnadenstuhls verwandte Ikone kam unter westlichem Einfluß im 17. Jahrhundert vorübergehend in Rußland auf und wurde vom Moskauer Konzil des Jahres 1667 mit folgender Begründung verworfen: „Den Herrn Sabaoth (den Vater) mit grauem Bart und den Eingeborenen Sohn in Seinem Schoße und die Taube zwischen Ihnen auf Ikonen zu malen, ist äußerst unsinnig und unpassend, denn niemand hat den Vater Seiner Gottheit nach je gesehen . . .[18]"

Das selbst nicht Sichtbare unmittelbar als solches sichtbar darzustellen, ist für diese Bildertheologie nicht nur Anmaßung oder Torheit, es ist auch Häresie und Sakrileg: denn es bedeutet eigenmächtige Ergänzung der Offenbarung und der Heilsabsicht Gottes, ja, in dem genannten Fall noch zusätzlich die Häresie, Vater oder Hl. Geist seien inkarniert worden.

In der Definition des 7. allgemeinen Konzils werden als zu verehren genannt: die Bilder des Kreuzes, „des Herrn und Gottes, unseres Heilandes Jesus Christus, sowie unserer unversehrten Herrin und Gottesgebärerin, der verehrungswürdigen Engel sowie aller Heiligen[19]". Für die Darstellbarkeit der Engel wird in den vom Konzil verlesenen Zeugnissen folgende Begründung gegeben: „Wir, die wir Engel malen und verehren: nicht als Götter, sondern als geistige Kreaturen und Diener Gottes, . . . sündigen dadurch nicht; daß wir sie in menschlicher Gestalt malen, geschieht darum, weil sie uns oft so erscheinen, als allein von Gott zu uns gesandt[20]".

Für die Darstellung von Szenen aus dem Leben Christi gilt, was allgemein für das Christusbild gesagt war. Diese Szenen sind dar-

[16] Diese Worte werden bisweilen dem Christusbild in das geöffnete Evangelienbuch eingeschrieben, so z. B. im Mosaik von S. Michele in Affricisco in Ravenna aus dem Jahre 545.
[17] Zur Dreifaltigkeitsikone vgl. Ouspensky 201—207.
[18] Ouspensky 204.
[19] Vgl. Denz. 302.
[20] Vgl. Mansi 13, 165.

stellbar, weil sie als historische Ereignisse sichtbar wurden. Die Aussage des Bildes bleibt jedoch nicht auf die empirische Fassade des Geschehens beschränkt, vielmehr liegt der Schwerpunkt im Heilsgeschehen, das auf diese Weise sichtbar geworden ist. Besonders nach dem Ikonoklasmus sind die Bilder aus dem Leben Christi deutlich als Mysterienbilder zu erkennen. Das äußert sich in der Bildwahl: Während die großen Mosaikzyklen justinianischer Zeit[21] chronologisch dem evangelischen Bericht folgen[22], sind die hervorragendsten Zyklen nach dem Ikonoklasmus solche von Festbildern[23], die das Geheimnis der großen Tage des Kirchenjahres wiedergeben[24].

Für die meisten Festbilder gibt es nun in der Frage der Darstellung keine besondere Schwierigkeit. Der evangelische Bericht beschreibt das Festereignis auch seiner empirischen Seite nach, und die Ikonographie braucht dem biblischen Bericht nur zu folgen. Gerade hier jedoch ergibt sich das Problem des Osterbildes: Das Sicherheben des verklärten Leibes aus dem Grabe, an das wir bei dem Worte Auferstehung zuallererst zu denken gewohnt sind, wird im Evangelium nicht beschrieben. Das aber ist nicht eine Zufälligkeit der Erzählung. Vielmehr ist das Erstehen des verklärten Christus aus dem Grabe ein Mysterium, welches zwar nicht geheimnisvoller ist als andere Mysterien, welches aber im Gegensatz zu anderen nicht als wahrnehmbares Ereignis geoffenbart wurde. Niemand von den Frauen, Wächtern oder Aposteln war unmittelbar Zeuge des Erstehens aus dem Grabe. So kann es nach der klassischen Bildertheologie auch eine Darstellung im Sinne des westlichen Resurrectio-Bildes nicht geben.

Tatsächlich ist im Osten eine solche Darstellung bis ins 16. Jahrhundert hinein unter den Ikonen und Mosaikdenkmälern unbekannt. Ganz vereinzelt findet sie sich in der Buchmalerei (so im Chludow-Psalter des 9. Jahrhunderts), was sofort verständlich wird, wenn man daran denkt, daß eine Illustration, wie der Name sagt, Verdeutlichung eines Gedankens ist und kein Bild im theologischen Sinn, nämlich Teilhabe am Urbild zu sein braucht. Erst im 16. Jahrhundert, einer Zeit, da man alte Traditionen weitgehend nicht mehr versteht, kommt das Resurrectio-Bild unter westlichem Einfluß auch im Osten auf, ohne jedoch volle Gleichberechtigung mit dem Anastasis-Typ zu erlangen[25].

---

[21] Unter diesen ragen die der Hagia Sophia und der Apostelkirche zu Konstantinopel hervor. Zu den letzteren vgl. Wulff 435.

[22] Vgl. ebd. 436.

[23] Ein besonders gutes Beispiel bietet die Klosterkirche von Nea Moni. Vgl. ebd. 562.

[24] Vgl. ebd. 556.

[25] „In der russischen Ikonenkunst erschien es am Anfang des Verfalls, Ende des 16. Jahrh., unter dem Einfluß der abendländischen, religiösen Kunst ... Man findet dieses Motiv meistens auf zusammengesetzten Osterikonen, die aus einer Reihe von Darstellungen bestehen, die zur Auferstehung gehören, oder manchmal auch in der Höllenfahrt-Ikone, wo es als Ergänzungsthema eine Ecke füllt." Ouspensky 190.

Wenn aus dem Geiste der Bildertheologie heraus die Darstellung eines Osterbildes im Sinne des Sicherhebens aus dem Grabe unmöglich ist, so könnte man meinen, es müßte sich dementsprechend das Bild der Frauen am Grabe besonderer Wertschätzung erfreuen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Im Zyklus der großen Festtagsbilder erscheint diese Ikone nicht. Wo sie auftaucht, muß sie sich mit einem untergeordneten Platz begnügen und ist überhaupt in der Zeit nach dem Ikonoklasmus viel seltener als das Anastasis-Bild[26]. Das letztere trägt den Ehrentitel einer Darstellung der „Auferstehung", während den Frauen am Grabe die eigenarte Bezeichnung *ΑΓΘΟC* oder *ΤΟΠΟC* zufällt[27].

Die Bedeutung der Beischrift für eine Ikone kann nicht leicht überschätzt werden: Die Signatur gehört zur wahren Konstitution des Bildes. Am leichtesten läßt sich das am Christusbild verdeutlichen: Christus ist wegen seiner menschlichen Natur darstellbar. Es soll jedoch nicht nur diese, sondern der Logos, in dem göttliche und menschliche Natur geeint sind, im Bilde erscheinen. So muß das Bild Christi eine Verdeutlichung auf seine Gottheit hin enthalten, soll es nicht häretisch werden oder hinter der kirchlichen Glaubensüberlieferung zurückbleiben, von der ja die Ikonographie selbst ein Teil ist. Deshalb tritt zur bildlichen Darstellung das Wort hinzu, das der Ikone selbst eingeschrieben wird. Schon im 4. Jahrhundert trägt das Christusbild die Buchstaben *A* und *Ω*. In späterer Zeit ist als Bezeugung der Gottheit Christi seinem Nimbus *ὁ ὤν* eingeschrieben, und vor allem findet sich in der ganzen byzantinischen Kunst neben der Christusdarstellung der Name *IC XC*.

Was für das Christusbild gezeigt wurde, gilt entsprechend für die ganze kirchliche Ikonographie. Niemals ist das Dargestellte und Ausgesagte mit dem unmittelbar Abbildbaren identisch, obwohl es in diesem selbst in Erscheinung tritt. Der Heilige ist mehr als seine körperliche Gestalt, aber auch mehr als seine natürlich-historische „Persönlichkeit". Die Szenen des Lebens Christi sind über ihre auch dem diesseitigen Menschen einleuchtende Erbaulichkeit hinaus Heilsgeschehen. Dieses aber, und das ist nun das Entscheidende, steht nur dem Glaubenden, nicht dem bloß Schauenden, offen. Wie aber soll geglaubt werden ohne Predigt? Der spezifische Glaubensgegenstand als solcher kann nicht rein bildhaft dargestellt, sondern nur im Worte und im Gedanken erfaßt werden. Zum Bilde muß also das Wort als ein inneres Wesensmoment hinzukommen, damit die Ikone sein kann, was sie unserer Definition entsprechend ist: gegenwärtige Offenbarungswirklichkeit und somit Heilsmitteilung an den Glaubenden.

[26] Die Zeit des 11. bis 13. Jahrh., welche die bedeutendsten Beispiele des Anastasis-Typs hervorbringt, weist das Bild der Frauen am Grabe nur ausnahmsweise auf. Vom 14. Jahrh. ab wird diese Darstellung wieder häufiger. Wo jedoch beide Bildtypen im Festbildzyklus erscheinen, hat die Anastasis in Größe und räumlicher Anordnung den Vorrang. Vgl. E. O. Kosteckaja: Seminarium Kondakovianum 2 (1928) 61.

[27] Vgl. ebd. 62.

Es gilt hier ähnliches wie für das Sakrament. Das ganze sakramentale Zeichen, darin aber in besonderer Weise sein bestimmendes Element, das Wort, vermittelt Gnade. Gerade im Sakrament also wird die Bedeutung des Wortes nicht ‚sakramentalistisch' zunichte gemacht, sondern kommt erst recht zu sich selbst: Das Wort erweist sich wirklich als Heilsverkündigung, die gerade im Sakrament, dem Bild und Zeichen der Gnade, die Heilswirklichkeit selbst gegenwärtig setzt und mitteilt, die sie ausspricht, indem sie das sinnenfällige Zeichen der Gnade, die kultische Geste und Handlung, erst zu ihrem vollen Wesen bringt. Da aber jede Heilsmitteilung Gottes auf Seiten des Menschen den Glauben fordert, ist das Sakrament zugleich auch Glaubenspredigt.

In der Ikone nun hat das Wort eine ganz analoge Funktion. Es ist determinierendes Wesenselement, bestimmende Form der Darstellung und deshalb zugleich Heilsvergegenwärtigung und Glaubenspredigt.

Von hier aus zeigt sich neuerlich die innere Einheit von ikonographischer und Schrifttradition. Das beigeschriebene Wort ist wegen seiner Heilsbedeutung tunlichst ein Schriftwort, dessen angemessene Auswahl die Kirche garantiert. So ist also die Ikone nicht nur, wie gesagt, ein Stück Gegenwart sichtbar gewordener Offenbarungswirklichkeit, sondern zugleich: im Schriftwort geschehende Verkündigung der Heilswirklichkeit, die einerseits „kein Auge gesehen und kein Ohr gehört", die Gott aber „denen bereitet, die ihn lieben" (1 Kor 2, 9), und die andererseits in Christus erlangt wird, den Johannes „mit eigenen Augen gesehen" und „mit Händen berührt" hat (1 Jo 1, 1).

So wird es besonders auch der evangelische Christ nicht allzu befremdlich finden, die Ikonen direkt neben die Schrift gestellt zu sehen:

„Wir schreiben vor, die hl. Ikone unseres Herrn Jesus zu verehren und ihr dieselbe Ehre zu erweisen, wie den Büchern der hl. Evangelien. Denn so gut, wie alle durch die Buchstaben der letzteren zum Heil gelangen, ebenso finden alle ... durch die Bildwirkung der Farben ihren Nutzen ... Wenn also jemand die Ikone des Christusheilandes nicht verehrt, dann soll er auch nicht imstande sein, seine Gestalt bei seiner Wiederkunft zu schauen[28]".

Die Verbindung zwischen der Verehrung der Ikone Christi und der Schau seiner Gestalt bei der Wiederkunft setzt an dieser Stelle in nuce die gesamte Bildertheologie voraus: Wer die Möglichkeit der Ikone Christi leugnet, leugnet damit auch, daß Christus als Offenbarung des Vaters Mensch geworden ist. Einem solchen bleibt auch die Wahrheit der Parusie verschlossen. Wer aber die Christusikone nicht verehrt, leugnet die sakramentale Heilsvermittlung, welche das Unterpfand der endgültigen Enthüllung des Heilsplanes Gottes in der Parusie ist; so wird er auch an dieser nicht teilhaben.

[28] 4. Konzil von Konstantinopel (869—870) can. 3; vgl. Denz. 337.

Schriftgemäßheit und Bedeutung der Beischrift erweist sich z. B. deutlich an der schon genannten Ikone der Frauen am Grabe. Das Wort *TOΠOC* wird erst aus der Schrift verständlich und ergibt die Bedeutung der Ikone: Die leere „Stelle" ist Zeichen der schon erfolgten Auferstehung, ein Zeichen, das jedoch nur aus der Botschaft des Engels seine Deutung erhält. Somit ist dieses Bild in der klassischen Zeit der Bildertheologie nicht die eigentliche Auferstehungs- und Paschaikone, sondern rückt in eine Linie mit den Bildern der Erscheinung Christi vor Maria Magdalena und Thomas. Dem entspricht die Seltenheit dieses Bildes gerade in den Jahrhunderten des Ikonoklasmus und der folgenden Zeit.

3. Die Deutung der Anastasis-Ikone

Unsere Untersuchung wird nun der mit *ANACTACIC* gezeichneten Ikone zu gelten haben.

Zwei Fragen sind jedoch zunächst zu lösen: Ist die Ikone wirklich ein Auferstehungsbild oder ist sie eine Darstellung der Höllenfahrt? Wenn die Ikone ein Auferstehungsbild sein soll, warum gelten dann nicht auch ihr gegenüber die Gründe, die gegen das westliche Resurrectio-Bild geltendgemacht wurden?

Nach allem, was über die Bedeutung der Signatur einer Ikone gesagt wurde, erscheint die erste Frage recht eigenartig. Gerade deshalb muß ja die *ANACTACIC* ein Auferstehungsbild sein, weil sie so und nicht anders signiert ist. Dennoch bleibt zu untersuchen, inwiefern der Titel sich mit der Darstellung selbst deckt, die ja allzuleicht an eine Höllenfahrt denken läßt.

Tatsächlich bezeichnet man das Bild auch meist als Höllenfahrt[29] oder gebraucht die Worte Anastasis (als Terminus technicus) und Höllenfahrt einfachhin nebeneinander, ohne darin ein Problem zu sehen[30]. Interpretationen der Ikone sind selten und gehen fast alle von der unbewiesenen, aber desto wirksameren Voraussetzung aus, es könne sich bei der Anastasis nur um eine Höllenfahrt bzw. um eine Befreiung der Seelen aus dem Limbus handeln.

Wie kommt es zu dieser Voraussetzung? Am mächtigsten erweist sich hier wohl eine Vorstellung, die durch das westliche Resurrectio-Bild geprägt ist und die Darstellung der Auferstehung untrennbar mit dem Sicherheben aus dem Grabe verknüpft. Diese Vorstellung mag sich vielleicht auch im Osten schon im 16. und 17. Jahrhundert

[29] Als Beispiele dafür seien hier nur genannt: Ouspensky 189—190, wo die Ikone ganz von der Höllenfahrt her gedeutet wird, und G. Soteriou, Ikonen des Sinaiklosters, Athen 1936 (gr. u. frz.); deutlich als ANACTACIC signierte Ikonen werden in diesem sonst ausgezeichneten Buche mit „Höllenfahrt" bezeichnet.

[30] Dagegen erkannte schon A. Baumstark, Monatsh. für Kunstw. 4 (1911) 256 und OrChr 8 (1918) 164 f. 180, die leibliche Auferstehung als die spezifische Aussage der Anastasis-Ikone. Doch geht B. wohl zu weit, wenn er die griechische Anastasis von der älteren, „wohl im aramäischen Osten heimischen Darstellung der Höllenfahrt im Sinne eines Historienbildes" nicht nur unterscheidet, sondern sogar in der Darstellungsform unabhängig sein läßt.

hier und da geltend gemacht haben[31], doch muß man bedenken, daß es in der morgenländischen Kirche nie eine Bildertheologie gab, welche die zur Zeit des Ikonoklasmus entwickelten Grundsätze für die Darstellbarkeit eines Bildes durch andere ersetzt hätte. Für die theologische Deutung einer Ikone muß deshalb die klassische Bilderlehre des 7. Konzils maßgebend sein. Läßt sich eine Ikone von hier aus nicht deuten, so bedeutet das ihr eigenes Anathem.

Welche Handhabe aber hat die Deutung als Höllenfahrt in der Darstellung des Bildes selbst? Die Szene spielt in oder vor einer Schlucht oder Höhle, welche offensichtlich den Hades bedeutet. Deren überwundener Herrscher, die personifizierte Gestalt des Hades selbst, liegt gefesselt am Boden. Christus tritt auf die kreuzförmig übereinanderliegenden Bretter der zerbrochenen Hadespforten. Schlösser und Riegel liegen zerstreut umher. Nun ist der Schluß schnell zur Hand: Die Szene spielt im Hades. Nun aber ist der Hades das Gefängnis der Seelen bis zur Ankunft Christi. Also sieht man auf dem Bilde die Höllenfahrt der Seele Christi und die Seelen der Gefangenen im Hades — oder bestenfalls deren Befreiung aus dem Gefängnis der Unterwelt.

Dieselben Bildelemente, die der einzige Anlaß für die Interpretation der Ikone als Höllenfahrt zu sein scheinen, lassen sich jedoch noch besser in ein Auferstehungsbild einfügen; ein gefesselter Tyrann ist kein Gewaltherrscher, ein erbrochener Kerker kein Gefängnis mehr. Adam wird auf vielen Ikonen aus einem Sarkophag gezogen, was auf seine leibliche, und zwar verklärte, die Seligkeit der Seele einschließende, Auferstehung deutet. — Warum sollte man also nicht die ganze Vollendung des Menschen als Triumph über den Hades sehen? Und schließlich: Christus wird in derselben Weise wie bei den Erscheinungen nach seiner Auferstehung, als der Erhöhte, dargestellt: lichtumglänzt in der Mandorla.

Entscheidend ist jedoch der Titel *ANACTACIC*. Dieser findet sich freilich auf den ältesten Darstellungen noch nicht, und so ist es denkbar, daß in der Zeit bis zur endgültig ausgeprägten Bildertheologie eine Darstellung der Höllenfahrt existiert hat, aus der sich die spätere Anastasis entwickeln konnte. Darauf scheint die Bewegung des Abstiegs hinzuweisen, die sich in der Komposition der älteren Beispiele unseres Bildtyps findet und an das Kommen Christi in die Unterwelt denken ließe. Doch kann man in der Betonung des Kommens auch ein Bringen ausgesagt finden, nämlich das Bringen des Heilsgutes der leiblichen Auf-

[31] Je mehr sich der westliche Bildtyp der Auferstehung seit dem 16. Jahrh. auch im Osten findet, desto größer wird die Möglichkeit, das alte Anastasis-Bild im Sinne einer Höllenfahrt mißzuverstehen. Ein solches Verständnis liegt vielleicht schon den kombinierten russischen Ikonen des 17. Jahrh. zugrunde. — Schon im Malerhandbuch vom Berge Athos (ed. Didron 199) wird unsere Ikone als „Höllenfahrt" bezeichnet und als „Auferstehung" das westliche Resurrectiobild beschrieben, obwohl in den Bilddenkmälern des Athos selbst nur die Anastasis als wirkliches Auferstehungsbild vorkommt. (H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern, Leipzig 1924, 131.) Das Malerhandbuch ist ein Werk des 18. Jahrhunderts.

erstehung, die in Christus selbst dann mindestens in dem Maße vorausgesetzt werden müßte, in dem er sie anderen mitteilte. Eigenartig ist es nämlich, daß eine solche absteigende Dominante sich auch in den noch erhaltenen Fresken und Mosaiken des 8. und 9. Jahrhunderts findet[32], also zu einer Zeit, da, wie sich zeigen wird, auf dem Hintergrund der Bildertheologie nur eine Deutung als Anastasis möglich ist.

Die Tatsache, daß unsere Ikone gerade im 8. Jahrhundert, der Zeit der zu definitiver Ausprägung kommenden Bildertheologie, plötzlich verhältnismäßig häufig auftritt, berechtigt zu der Annahme, daß eben die Bildertheologie die besten Voraussetzungen für ihre Wertschätzung schuf. Von der Bildertheologie her muß auch die Deutung erfolgen, und diese Deutung wird die Bezeichnung Anastasis zu vollem Recht kommen lassen.

Eine Darstellung der Höllenfahrt als Abstieg der vom Leibe getrennten Seele Christi ins Totenreich hat in der Bildertheologie kein Fundament, denn eine solche Niederfahrt ist kein Stück sichtbar gewordener Offenbarungswirklichkeit: Weder für die in der Unterwelt Gefangenen, die als solche nichts mit unseren Augen wahrnehmen können, noch auch für uns, die wir nach der Bildertheologie Seelen höchstens dann sehen, wenn uns in besonderer Weise die Augen geöffnet werden. Die auf dem 7. Konzil verlesenen Väterzeugnisse erwähnen die Darstellbarkeit der Seelen nur ganz beiläufig an einer Stelle, und diese Stelle bleibt unbeachtet.

In einem Dialog des Johannes, Bischof von Thessalonich, heißt es nämlich: „Was die Engel und Erzengel angeht — ich aber füge hinzu: auch unsere menschlichen Seelen — so kennt sie die katholische und apostolische Kirche zwar als geistig, nicht aber als völlig unkörperlich und unsichtbar ... Obgleich sie, wie wir richtiger sagen wollen, im Vergleich zu uns unkörperlich sind, so wurden sie dennoch wirklich von vielen öfters sinnlich, nach Art ihrer eigenen Körper gesehen." Die Antwort des Konzils: Patriarch Tarasios sagte: „Der Vater zeigt also, daß man auch Engel malen soll, da sie umschrieben sind und vielen wie Menschen erschienen." Die heilige Versammlung sagte: „So ist es, Herr![33]"

[32] Die einzigen erhaltenen Beispiele des 8. und 9. Jahrh. finden sich in Rom: an der Außenwand der Kapelle der 40 Martyrer bei S. Maria Antiqua, am Durchgang von S. Maria Antiqua zur Palatinsrampe, im christologischen Zyklus der Grabkapelle Johannes VII. (erhalten nur in einer späteren Zeichnung), in der Zenokapelle Paschalis I. (817—824), in S. Clemente und in SS. Giovanni e Paolo. Diese Monumente gelten als Denkmäler griechischen Geistes in Rom, die um so wertvoller sind, als der Ikonoklasmus im Osten keine Monumentalmalerei aufkommen ließ. Der Geist der Bildertheologie also muß sich hier widerspiegeln. Die Bildertheologie aber läßt nur einen Anastasis-Typ zu. Das Hauptargument für die Annahme eines eigenen auch in Rom verbreiteten älteren Bildtyps einer eigentlichen Höllenfahrt, die absteigende Dominante früher Darstellungen nämlich, müßte, um für die römischen Fresken des 8. und 9. Jahrh. etwas zu beweisen, zugleich auch erklären, warum die Bildertheologie sich in diesen Fresken nicht durchgesetzt haben sollte. Dagegen ließe sich allerdings einwenden, die mit der Bilderverehrung verbundene neuere Anastasis-Deutung des eigentlichen Höllenfahrt-Typs sei eben der Umbildung der formalen Darstellungselemente dieses älteren Bildtyps vorausgeeilt.

[33] Vgl. Mansi 13, 164—165.

Die Zustimmung des Konzils nach der Verlesung des Dialogs bezieht sich also direkt nur auf die Engel, und nur deren Darstellbarkeit geht auch in die Schlußdefinition ein. Will man dennoch dem Einschub über die Seelen besondere Bedeutung zumessen, so muß man sagen: Menschliche Seelen sind unter derselben Bedingung wie die Engel darstellbar, nämlich dann, wenn sie Menschen erscheinen.

Wollte man nun die Höllenfahrt der Seele Christi und die Christus im Hades erwartenden Seelen darstellen, so kann man sich also nicht auf diesen Konzilstext berufen. Gerade bei einem Bild, das ein einmaliges Ereignis wie die Höllenfahrt darstellt, genügt es nicht, daß die abgebildeten Personen grundsätzlich umschreibbar sind oder irgendwann einmal erschienen. Sie müssen vielmehr sichtbar sein oder werden als jene, die das im Bilde dargestellte Ereignis vollziehen. Die Seele Christi und die Seelen, die die Ankunft des Herrn im Hades erleben, erscheinen jedoch nicht; auch als befreite Seelen erschienen sie niemandem.

Nun gibt es aber doch eine Stelle der Schrift, nach der die aus der Unterwelt Befreiten erschienen: und damit kommen wir zur wahren Bedeutung unserer Ikone: Die Befreiten treten in unsere Welt ein — nicht als Seelen, sondern als die mit dem auferstandenen Christus selbst Auferstandenen. Das biblische Fundament für die Anastasis-Ikone ist also Mt 27, 52f[34].

Das Erstehen Christi aus dem Grabe tat sich unmittelbar niemandem kund. Die Zeugen der Höllenfahrt blieben als Seelen selbst in einer anderen Welt. Die Auferstehung des Herrn aus dem Totenreiche aber, der Erlösungssieg über Tod und Hades, schuf sich allerrealste Bekundung in den mitauferstandenen Gerechten des Alten Bundes. Das neue Leben dieser Gerechten nun wird in der Ikone denkbar realistisch aufgefaßt. Da gibt es keine Darstellungsprobleme mehr; heißt es doch ausdrücklich, sie seien aus den Gräbern gekommen und vielen erschienen. So werden Adam und die anderen Gerechten mit dem Verklärten, der sich in der Auferstehung an ihnen sichtbar offenbart, genau so unbefangen abgebildet wie Maria Magdalena, Thomas und die Apostel, denen der Herr während der 40 Tage nach seiner Auferstehung erscheint.

Deshalb braucht jedoch keineswegs das neue Leben der Erweckten ebenso unverklärt gewesen zu sein wie das der Maria Magdalena und des Thomas, so daß sie später wieder hätten sterben müssen wie diese. Aus der Darstellung der erweckten Gerechten läßt sich ein solcher Schluß nicht ziehen, da die Frage der Darstellbarkeit, die eine sublime kosmologische Verklärungsphysiologie stellen würde, von den Vätern nicht empfunden wurde. Wenn also in der Darstellung des verklärten Christus und der er-

[34] Mit dieser Feststellung soll nicht die exegetische Schwierigkeit der Stelle verkannt sein. Vgl. H. Zeller, Corpora Sanctorum: ZkTh 71 (1949) 385—465, und A. Winklhofer, Corpora Sanctorum: ThQ 133 (1953) 30—67; 210—217. Unsere Ikone setzt, gegen Winklhofer, eine nicht-futurische wörtliche Deutung von Mt 27, 52f voraus.

weckten Gerechten insofern verschieden verfahren wird, als der verklärte Christus nie ohne die Personen, denen er erscheint, abgebildet wird, die Gerechten aber ohne die Bewohner von Jerusalem, denen sie erschienen sind, so braucht das nicht daran zu liegen, daß Christus verklärt war, während die Erweckten, ähnlich wie Lazarus, wieder gestorben wären. Der Grund der Darstellungsverschiedenheit dürfte vielmehr darin liegen, daß Christus nach dem Zeugnis der Schrift nur zu bestimmten Zeiten und nur eigens vorbestimmten Zeugen erschien, während es von den mit Christus Auferstandenen einfachhin und unbestimmt heißt, sie seien „vielen" erschienen.

Die Auferstehung Christi offenbart sich sichtbar an den Auferstandenen von Mt 27. So ist die Erweckung der Gerechten der Ermöglichungsgrund des Anastasis-Bildes. Darauf dürften auch zwei Beispiele einer Beischrift aus dem Chludow-Psalter des 9. Jahrhunderts hinweisen. Der Psalter bringt zu Ps 67, der auf die Auferstehung Christi gedeutet wird, zweimal die Darstellung der Anastasis, überschreibt sie jedoch mit den Worten: *τὸν Ἀδὰμ ⸗ ἀνιστῶν ἐκ τοῦ Ἅδου*, und (*ἄλλη*) *ἀνάστασις τοῦ Ἀδάμ*[35].

Interessant sind auch die Parallelen der abendländischen Ikonographie aus einer Zeit, in der sich die Darstellung des Sicherhebens Christi aus dem Grabe noch nicht durchgesetzt hat: „In dem Wyšehrader Perikopenbuch aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts (Univ.-Bibl. Prag) befindet sich zwischen den Blättern mit der Darstellung der Kreuzigung-Grablegung und der Frauen am Grabe ein Blatt mit der Darstellung der Auferstehung der Toten[36]." Auch hier wird also die Darstellung der auferstehenden Gerechten als Zugang zur Auferstehung Christi empfunden. In der letzteren liegt die Sinnmitte gerade beim Anastasis-Bild, wie der ohne jede Ergänzung der Ikone eingeschriebene Titel besagt. Dieselbe Ordnung zeigt sich auch in der Stellung der Anastasis als Osterikone in den Festbildzyklen.

Diese Verwurzelung der Anastasis-Ikone in der klassischen Bildertheologie wird auch in einem für die Kenntnis der Ikonenmalerei sonst so wichtigen Buch, wie dem von L. Ouspensky und W. Lossky gerade bei der Interpretation dieser Ikone zu wenig berücksichtigt. L. Ouspensky zeichnet ein wenig allgemein die Gründe für das Fehlen des westlichen Resurrectio-Bildes und fährt dann fort: „Deshalb hat auch die orthodoxe Ikonographie ... zwei Darstellungen, ... die einander ergänzen. Die eine ist bedingt und symbolisch; sie stellt den Moment vor der Auferstehung Christi im Leibe dar — die Höllenfahrt. Die andere gibt den Moment nach der Auferstehung des menschlichen Leibes des Herrn wieder, den geschichtlichen Besuch der Frauen am Grabe[37]."

---

[35] Kosteckaja 67.

[36] H. Schrade, Ikonographie der christlichen Kunst I: Die Auferstehung Christi, Leipzig 1932, 78.

[37] Ouspensky 189.

Was über den Besuch der Frauen am Grabe gesagt wird, ist klar. Doch was bedeutet das, die andere Ikone sei „bedingt" und „symbolisch"? Wenn damit gemeint ist, die Ikone stelle die Höllenfahrt als „Symbol" und „Bedingung" der Auferstehung dar, so wird die Schwierigkeit, die vermieden werden soll, erst eigentlich hervorgerufen. Wir haben ja gesehen, daß gerade die Höllenfahrt als Abstieg der vom Leibe getrennten Seele Christi in den Hades nach den Prinzipien der Bildertheologie direkter Darstellung völlig entzogen ist. In der behaupteten Schwierigkeit aber kann ein symbolisches Bild nur dann eine Lösung bieten, wenn etwas empirisch Zugängliches (das Symbol) für etwas Nichtempirisches (zugleich erschließend und verhüllend), nicht aber, wenn das Mysterium der Höllenfahrt für das der Auferstehung steht[38].

Die Ikone ist also ihrer Darstellung nach in erster Linie nicht „symbolisch", sondern „realistisch", indem sie sichtbar gewordene Offenbarungswirklichkeit wiedergibt. Sie stellt nicht „den Moment vor der Auferstehung im Leibe" dar, sondern diese selbst.

In gewissem Sinne allerdings kann und muß man die Anastasis-Ikone symbolisch nennen, denn eine jede Ikone meint, wie schon gesagt, mehr, als nur die irdische Seite des Dargestellten. Vom Sichtbaren führt sie zum Unsichtbaren empor; und von dem, was sich im göttlichen Heilsplane schon erfüllt hat, verweist sie auf das der Erfüllung noch Harrende. So sind die Erweckten in der Darstellung der Anastasis historische Persönlichkeiten. Gerade als solche aber können sie zugleich Unterpfand für die übrige Menschheit sein[39]. Denn für alle Menschen ist in der Auferstehung Christi das entscheidende Ereignis gesetzt, mag es auch an vielen erst am Jüngsten Tag in der Auferstehung des Fleisches offenbar werden. Das neue leibliche Leben der Erweckten selbst aber wird zum Ausdruck für das innere Leben der Gnade, die der Menschheit in der Auferstehung Christi zuteil wird.

Schließlich möge für die Richtigkeit unserer Interpretation der Anastasis-Ikone noch ein Väterzeugnis sprechen[40]. Unsere Ikone wird an entscheidender Stelle erwähnt in einem Briefe an Konstantinos Kabalinos, der dem Johannes von Damaskus zugeschrieben wurde. Da auch der Zusammenhang, in welchem die

[38] Ein wirklich symbolisches Bild der Auferstehung besitzt schon die alte Katakombenmalerei im Jonas-Typ. Doch ist die Bildertheologie dieser ursprünglichen Symbolik altchristlicher Kunst nicht günstig, wie schon der vielzitierte Canon 82 des Trullanum (692) beweist, der befiehlt, daß statt des Sinnbildes die Erfüllung, „statt des ehemaligen Lammes das Lamm, das die Sünden der Welt auf sich nimmt, nämlich Christus, unser Gott, in menschlicher Gestalt dargestellt werde". Mansi 11, 977—980.

[39] Die universale Bedeutung der Auferstehung Christi (für die gesamte Menschheit) wird von den liturgischen Texten stärkstens betont (vgl. dazu unten II, 2–3); sie darf daher auch im ikonographischen Ausdruck der liturgischen Osterauffassung, der Anastasis, nicht unberücksichtigt bleiben. Ihre stärkste Verdeutlichung in der Ikone findet sie in der niedergetretenen Hadesgestalt, die sich weit leichter auf das Todesschicksal der ganzen Menschheit als auf das Geschick nur eines Teiles derselben deuten läßt.

[40] Auf dieses weist A. Baumstark, OrChr 8 (1918) 180, ganz beiläufig anläßlich einer Rezension hin.

Ikone erwähnt wird, von Interesse ist, so möge die ganze Stelle folgen:

„Ich frage dich: Wenn ein Heide zu dir käme und bäte: Zeige mir deinen Glauben, damit auch ich glaube, was wirst du ihm zeigen? Wirst du ihn nicht von den sichtbaren Dingen zu den unsichtbaren emporführen, damit er diese willig umfasse ... ? ... Höre! Du führst ihn in die Kirche und zeigst ihm deren Schmuck und eröffnest ihm die Ikonen. Der Ungläubige sieht sie und sagt: ‚Wer ist dieser Gekreuzigte? Wer ist dieser, der aufersteht und den Kopf jenes Greises niedertritt?' Wirst du da nicht, durch das Bild ihn belehrend, antworten: ‚Dieser ans Kreuz Geschlagene ist Gottes Sohn, der wegen der Sünden der Welt gekreuzigt wurde. Dieser Auferstehende aber, er ist es, der den wegen seines Vergehens gefallenen Urahn Adam mit sich auferweckt, der auch den Hades niedertritt, welcher Adam seit Urzeiten in unlösbaren Ketten und Banden gefesselt im Untersten der Erde hielt.' Und so führst du ihn zur Erkenntnis Gottes[41]."

An einer anderen Stelle desselben Briefes wird unsere Ikone nochmals erwähnt. Sie erscheint hier zusammen mit den Darstellungen anderer Heilsmysterien des Lebens Christi, mit den Bildern „der Ankunft Christi im Fleische", der Geburt, der Taufe, des Einzuges in Jerusalem und der Himmelfahrt. Das Osterbild vergegenwärtigt uns hier „die Auferstehung, die der Welt Freude war, da Christus den Hades niedertritt und den Adam erweckt[42]."

Die hier genannten Bilder erinnern in ihrer Zusammenstellung an die bekannten Festbildzyklen des 10. und 11. Jahrhunderts, um so mehr, als die übrigen Darstellungen aus der Hl. Schrift, insbesondere die Wundertaten Christi, von den großen Heilsmysterien der Hauptfeste ausdrücklich abgehoben werden[43].

4. Die Todesüberwindung im Kreuzigungsbild justinianischer Zeit als Vorwegnahme eines Themas der späteren Anastasis

Die Anastasis-Ikone ist, wie sich gezeigt hat, die bedeutendste ikonographische Ausprägung byzantinischer Osterauffassung. Nun gewinnt dieser Bildtyp jedoch erst mit dem 8. Jahrhundert größere Verbreitung. Für unsere Untersuchung aber sind auch die früheren Jahrhunderte von Interesse. Da es um die dogmatischen Voraussetzungen der byzantinischen Osterfrömmigkeit geht, diese jedoch auch in der durch die christologischen Kämpfe entwickelten Christologie liegen, so muß die Untersuchung der österlichen Ikonographie wenigstens bis in die Zeit Kaiser Justinians hinein durchgeführt werden. In dieser Zeit nämlich erhält die griechische Christologie ihr für später entscheidendes Gepräge. Innerhalb des Rahmens der Entscheidungen von Chalkedon wird alexandrinisches Erbe im Drei-Kapitel-Streit zu besonderer Geltung gebracht. Es bildet sich eine christologische Geisteshaltung heraus, die man in der neueren Dogmengeschichte mit dem Wort „Neu-Chalkedonis-

[41] PG 95, 325 CD.
[42] PG 95, 316 A.
[43] Ebd.

mus" bezeichnet hat und die für die Zukunft der griechischen Theologie bestimmend bleibt.

Wie für die Christologie, so ist die Epoche Justinians auch für die allgemeine Geistesgeschichte von größter Bedeutung. Im Werke des Ps.-Dionysios geschieht die befruchtende Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus, die sich für die Folgezeit gerade in der wachsenden Bilderverehrung bekundet. Schon in der justinianischen Zeit selbst zeigt sich eine große Wertschätzung des kirchlichen Bildes. Es entstehen hervorragende Kirchenbauten wie die Hagia Sophia und die neue Apostelkirche zu Konstantinopel, in deren Mosaikzyklen die Kunstgeschichte längst den Niederschlag der gleichzeitigen dogmatischen Grundströmung erkannt hat. Tatsächlich ist es schwer vorstellbar, daß ein Mann wie Justinian, der Dogmatiker auf dem Kaiserthron, die unter ihm entstandenen Mónumente nicht auch zum Ausdruck der kirchlichen Lehrentwicklung seiner Zeit gemacht hätte.

So dürfen wir hoffen, daß die justinianischen Bildzyklen aus dem Leben Christi auch über österliche Darstellungsmotive Aufschluß geben. Zunächst findet sich das Bild der Frauen am Grabe. Wir haben es bereits untersucht, und nichts deutet darauf hin, daß es in früherer Zeit mit mehr Theologie gefüllt gewesen sei als zur Zeit des Ikonoklasmus.

Die Anastasis findet sich in justinianischen Mosaiken nicht. Sollte es nun statt dessen nicht ein anderes Bild geben, in welchem das Thema der Überwindung des Todes der dogmatischen Aussage nach ähnlich deutlich zum Ausdruck käme wie in der Anastasis? Ein solches Bild gibt es tatsächlich. Es ist das Bild des Gekreuzigten in der alten Darstellungsart mit den offenen Augen.

Die Deutung dieses Bildes war von jeher ein Problem. Man sieht Christus mit offenen Augen am Kreuze, was darauf hinzudeuten scheint, daß der Tod noch nicht eingetreten ist. Zugleich aber ist die Seite des Herrn bereits von der Lanze durchbohrt, Blut und Wasser strömen daraus hervor, und dies wiederum zeigt, daß der Herr, dem biblischen Bericht entsprechend, bereits tot war. Diesen scheinbaren Widerspruch zu klären, sind die verschiedensten Versuche unternommen worden. Zuletzt hat A. Grillmeier der Frage unter dem Titel „Der Logos am Kreuz" ein eigenes Buch gewidmet. Er deutet darin die offenen Augen als Symbol der Gottheit, welche dem Tod nicht unterworfen war, entsprechend dem Text des Physiologus: „So schläft auch die Menschheit meines Herrn am Kreuze, seine Gottheit aber wacht[44]."

An der Untersuchung Grillmeiers ist von archäologischer Seite Kritik geübt worden[45]. Mit Recht wird von J. Fink darauf aufmerksam gemacht, daß das Auftreten des Gekreuzigten mit den offenen Augen sich formal als Erbe antiker Darstellungsart erkläre: Tote werden, besonders, wenn man ihnen Ansehen geben will,

[44] A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung, München 1956, 84.
[45] Vgl. J. Fink in Theol. Revue 53 (1957) 241—248.

grundsätzlich als Lebende abgebildet. Aber damit ist das Problem noch nicht zu ungunsten Grillmeiers entschieden. Man muß nämlich genau unterscheiden zwischen der Frage nach der künstlerisch formalen Ermöglichung des Bildes aus antiken Darstellungselementen heraus und der Frage nach dem theologischen Aussagewillen, aus dem heraus in späterer Zeit die kirchliche Kunst diesen Bildtyp verwendet[46]. So wird in der genannten Kritik an Grillmeier denn auch zugegeben, daß die Fortschritte der Christologie „als Intentionen auch den Christusbildern zukamen". Solches darf man für das gesteigerte dogmatische Interesse der justinianischen Epoche und für die folgende Zeit der sich immer mehr ausbildenden Ikonentheologie ohne weiteres annehmen.

Unter diesem Vorbehalt akzeptieren wir die Deutung Grillmeiers und fügen ihr einen neuen ikonographischen Beleg aus späterer Zeit hinzu. Seit dem 14. Jahrhundert gibt es eine Ikone, die in Rußland mit dem 17. Jahrhundert häufiger auftritt und als *СПАСНЕ ПРЕМАННОЕ ОКО* (= der Erlöser, das nichtschlafende Auge) bezeichnet wird. Christus ist als etwa dreijähriges Kind schlafend, und doch nicht eingeschlafen, mit offenen Augen dargestellt. Sein Bild trägt die Unterschrift: „Herr. Allherrscher und Gott, allvorhersehendes und nichtschlafendes Auge, inmitten der Welt am Kreuze erhöht". Mit der Abbildung eines Löwen findet sich bisweilen die wörtliche Wiedergabe der drei Vergleiche aus dem Physiologus[47].

Das Bild des gekreuzigten Erlösers mit den offenen Augen nimmt also den Gedanken des Sieges über den Tod aus der späteren Anastasis vorweg. Denn das „Wachen des Logos" bedeutet nicht nur, daß der Tod eine Festung unerobert lassen muß; es besagt vielmehr, daß durch den Tod Christi der Tod zuschanden wird. Hier taucht im Bilde das Motiv auf, das bei den griechischen Vätern so beliebt ist: der Logos wird Mensch, damit der Tod sich nicht scheue, seine Menschennatur anzufallen und so mit dem Köder der Menschheit am Angelhaken der Gottheit gefangen und getötet werde.

Die Mosaikzyklen justinianischer Zeit zeigen also unter den Szenen aus dem Leben Christi, in der Themenwahl dem geschichtlichen Bericht der Evangelien folgend, die Kreuzigung (in der beschriebenen Darstellungsart) und den Besuch der Frauen am Grabe. In den Bildzyklen der Zeit nach dem Ikonoklasmus folgt nun die Themenwahl mit Vorliebe der Festordnung des Kirchenjahres[48]. Wenn man also daranging, die herkömmlichen Bildtypen nach dem neuen Prinzip zu ordnen, so kam man für Karfreitag und Ostern in Schwierigkeit. Der Gekreuzigte mit den offenen Augen erschien für den Karfreitag zu österlich, für den Ostertag aber zu menschlich. Das alte Bild von den Frauen am Grabe jedoch gab nicht genügend

[46] Vgl. Hugo Rahner in ZkTh 80 (1958) 446ff.
[47] N. P. Kondakov, Ikonographischer Podlinnik I: Ikonographie des Herrn und Gottes, unseres Erlösers Jesus Christus (russ.), Petersburg 1905, 65—68.
[48] Wulff 556.

das Ostergeheimnis als Todesüberwindung wieder und schien als Auferstehungsbild ungenügend.

So wurde in der Darstellung des Gekreuzigten das Leidhafte mehr betont[49], und man erhielt ein Karfreitagsbild. Das Sieghafte des „wachenden Logos" aus derselben Darstellung aber wurde übernommen und verstärkt im neuen Bildtyp der Anastasis.

Fragt man nun nach den christologischen Voraussetzungen der Anastasis, insbesondere nach der Rolle von Gottheit und Menschheit Christi im Erlösungswerk, so darf man dieselben Voraussetzungen bereits ausgesprochen finden im Kreuzigungsbild justinianischer Zeit, dessen Erbe in der Darstellung der Sieghaftigkeit des Logos die Anastasis ist. Weil eben diese Sieghaftigkeit in der Anastasis nun voll zum Ausdruck kam, konnte das Bild des Gekreuzigten seinen Wandel zum Menschlichen hin gerade zu der Zeit erleben, da die Komposition der Anastasis ihren Höhepunkt erreichte.

5. Zusammenfassung der ikonographischen Aussagen

Die ikonographische Untersuchung hat uns einen Ansatz geliefert, aus dem sich dogmatisch bedeutsame und charakteristische Züge byzantinischer Osterauffassung ergeben: Die Auferstehung Christi ist nur darstellbar zusammen mit der Auferstehung der erlösten Gerechten. Diese ikonographische Regel hat nichts Zufälliges an sich, sondern entspricht einer grundsätzlichen Auffassung vom Wesen christlicher Offenbarung, wie sie sich in der Bildertheologie, der Frucht jahrhundertelangen dogmatischen Bemühens, herausgebildet hat. Denn die Wege des Heilsplanes Gottes müssen sich auch in den Regeln ikonographischer Darstellung widerspiegeln. Diese Wege aber sind nicht die einer Offenbarung abstrakter Wahrheiten, sondern der Heilsmitteilung in Jesus Christus, die uns das Geheimnis des unbegreiflichen Gottes in dem, was sie uns sehen und berühren läßt, anvertraut.

So erhält der Satz über die bildliche Darstellbarkeit der Auferstehung entscheidende theologische Bedeutung. Die Aussagen: ‚Die Auferstehung Christi wird sichtbar im Mitauferstehen Erlöster', bedeutet somit sehr grundsätzlich: Im neuen Leben der Erlösten enthüllt sich für uns der tiefste Sinn der Auferstehung Christi selbst. Dieses neue Leben bedeutet negativ: Erlösung als Befreiung von der Sünde und vom Tode, welcher der Sold der Sünde ist. Deshalb ist als überwundene höllische Macht auf der Ikone nicht nur der Teufel dargestellt, sondern Tod und Teufel wachsen in der Figur des Hades zusammen.

Das neue Leben bedeutet jedoch vor allem positiv Teilhabe am verklärten Leben Christi. Es wird nicht nur als Privileg einigen wenigen zuteil, den alttestamentlichen Gerechten, welche direkt

[49] Zu Nea Moni vgl. Wulff 562: Der Kopf des Gekreuzigten ist auf die Brust herabgesunken, seine Gestalt ist stark ausgebogen, die ganze Haltung erweckt den Eindruck körperlicher Qual. Er trägt nicht mehr das Kolobion, sondern ein Lendentuch. Wohl sind die Augen noch geöffnet, doch weiß man nicht mehr recht, warum.

auf der Ikone erscheinen, es bedeutet vielmehr die unüberbietbare Heilswirklichkeit des ganzen Menschengeschlechtes, die in den „vielen Heiligen" bereits ihre Ausprägung gefunden hat. Deshalb zeigt die Ikone unter den Erweckten an erster Stelle Adam, um zu zeigen, daß wir, wie im Falle, so auch in der Auferstehung das Geschick unseres Urvaters in uns nachbilden, in der Auferstehung freilich nur dank des zweiten Adams Jesus Christus. Und die ganze Ikone ist ja für uns, und nicht etwa nur für die Erweckten darstellbar, weil diese gerade als Glieder unseres Geschlechts unserer eigenen leiblichen Auferstehung nur um eine ‚kleine Weile' vorauseilen.

Wer aus dem Geiste unserer Ikone heraus Auferstehung Christi sagt, der sagt zugleich auch: Mitauferstehung der Gerechten, grundsätzliche leibliche Auferstehung aller Menschen, Befreiung von Sünde und Tod, neues verklärtes Leben in Gemeinschaft mit dem Auferstandenen. Mit einem Worte: Wer Ostern sagt, sagt *σωτηρία*, Erlösung und Heil.

Ostern bedeutet jedoch zugleich Auferstehung aus dem Totenreich. Der Karfreitag ist nicht vergessen. Nur durch den Tod hat Christus den Tod überwunden, nur der Karfreitag führt die Osternacht herauf. Auch dies ergibt sich unschwer aus der Betrachtung unserer Ikone. Die Auferstehung wird auf dem Hintergrund des Hades dargestellt. In diesen also hatte Christus hinabsteigen müssen. Hier inmitten des Herrschaftsbereiches des Todes hat Christus den Tod überwunden.

Wie aber hat Christus den Sieg errungen? Wir haben gesehen, wie die Anastasis-Ikone das Thema der Sieghaftigkeit des Logos von der älteren Darstellung des Gekreuzigten mit den offenen Augen übernahm und selbst noch stärker zum Ausdruck brachte. „Die Gottheit meines Herrn" ist es, die am Kreuze „wacht". Dieselbe Gottheit ist es, welche die Herrschaft des Tyrannen im Totenreich bricht. Nicht nur in einem allzu transzendenten Willensakt vollbringt Gott, durch das gehorsame Sterben Jesu versöhnt, dieses Werk. Das Ewige Wort des Vaters nimmt selbst Fleisch an, stirbt in diesem Fleisch, wird Sieger über die Unterwelt und bewirkt so nicht nur die Versöhnung des Vaters, sondern auch die subjektive Erlösung der Menschen, die an seiner Gnadenfülle teilhaben.

Diese Gedanken sind nun als Grundaussagen byzantinischer Osterauffassung mit liturgischen Texten zu belegen. Aus den Texten und ihrer theologischen Umwelt wird der Sinn dieser Aussagen noch deutlicher in Erscheinung treten.

II. DAS ZEUGNIS DER LITURGISCHEN TEXTE

1. Verschiedene Entstehungszeit und gedankliche Einheit der Ostertexte

Von den zahlreichen Textbüchern byzantinischer Liturgie, in denen — einzelne Stücke aus der Hl. Schrift und die Gebete des Priesters ausgenommen — fast alles in das Gebiet der Kirchendich-

tung gehört, kommen für unser Thema Triodion, Pentekostarion und Oktoechos in Frage[1]. Die Aufgabe, für die einzelnen Teile dieser Bücher Entstehungszeit und, wenn möglich, Verfasser anzugeben, wird noch lange ungelöst bleiben. K. Krumbacher bezeichnet die zahlreichen Handschriften dieser Bücher als die „schwer übersehbaren Fundstätten griechischer Kirchenpoesien" und stellt fest, „daß an eine erschöpfende philologische Sichtung und Würdigung des Stoffes gegenwärtig noch nicht zu denken ist[2]." An der Richtigkeit dieses Urteils hat sich seitdem kaum etwas geändert.

Die „Oktoechos-Forschungen" von K. Weber bieten uns nur die Beschreibung einer einzigen Oktoechos-Handschrift, des slawischen Codex 46 aus der Wiener Nationalbibliothek. Im allgemeinen Teil dieses Werkes heißt es: „Die Geschichte des griechischen Oktoech ist noch nicht geschrieben und bietet daher noch viele ungelöste Rätsel. Jedenfalls darf man aber annehmen, daß die ursprüngliche Fassung des Oktoech sehr kurz war. Sie dürfte anfangs nur das Sonntagsoffizium enthalten haben und auch dieses nur in kurzem Umfang ... Was den Oktoech betrifft, so möchte ich die Behauptung aufstellen, daß er zur Zeit der Slavenapostel auch in der griechischen Kirche nicht in der erweiterten Form der Parakletike[3] vorlag, sondern wahrscheinlich nur den Sonntagsgottesdienst enthielt[4]." Für die von ihm berücksichtigten Handschriften kommt Weber zu dem Ergebnis, daß man Jahrhunderte hindurch nicht nur von verschiedenen Redaktionen, sondern von vollständig verschiedener Textauswahl sprechen müsse, daß jedoch im 15. Jahrhundert bereits eine Stabilisierung eingetreten sei, nach der keine wesentliche Änderung mehr zu verzeichnen ist. In den letzteren Jahren dieses Jahrhunderts erscheinen denn auch bereits die ersten slawischen Drucke, zu Beginn des folgenden Jahrhunderts die ersten griechischen Drucke von Oktoech und Parakletike. „Mit der Drucklegung der Texte scheint auch ihre textgeschichtliche Entwicklung abgeschlossen zu sein[5]."

Schon Krumbacher hat für eine große Zahl von griechischen Handschriften, vorwiegend des 11. bis 13. Jahrhunderts, festgestellt: „Wenn auch diese Handschriften im wesentlichen dieselben Werke enthalten, so weichen sie doch in der Auswahl und Vollständigkeit der Hymnen wie auch im Texte ... erheblich voneinander ab. Ihre Vorlagen stammen offenbar aus einer Zeit, in

[1] Über diese Bücher orientiert immer noch am besten Leo Allatius, De libris ecclesiasticis Graecorum, bei J. A. Fabricius, Bibl. graeca V, Hamburg 1723.

[2] K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, München 1897, 685.

[3] Die Parakletike oder der Große Oktoech umfaßt für alle acht Töne nach den Sonntagsoffizien auch die Wochentagsoffizien des betreffenden Tones. Da das Thema des Sonntags die Auferstehung Christi ist, die Wochentage aber vorwiegend den Engeln, Johannes dem Täufer, der Mutter Gottes, den Aposteln, dem Kreuz und den Martyrern gewidmet sind, ist für uns von vorneherein nur der Sonntagsoktoech von besonderem Interesse.

[4] K. Weber, Oktoechos-Forschungen, Leipzig 1937, 7.

[5] Ebd. 17.

welcher für die liturgischen Bücher noch keine stereotype Liste geschaffen war und daher die Auswahl der Hymnen durch persönlichen Geschmack oder Zufall sich verschieden gestaltete[6]."

Für die theologische Untersuchung tritt jedoch das Problem einer genauen Datierung einzelner Texte ganz in den Hintergrund. Ohnehin liegt zeitlich wenigstens das fest, was unter den Werken auch sonst bekannter byzantinischer Kirchenschriftsteller, von vorneherein für den liturgischen Gebrauch bestimmt, seinen Platz in der Liturgie bis heute behauptet hat. Das gilt besonders für die beiden großen Kanonesdichter Johannes von Damaskus und dessen Adoptivbruder Kosmas, die der späteren Zeit als unerreichbare Vorbilder erschienen[7] und oftmals kommentiert wurden[8]. Ihr Anteil am heute verwendeten liturgischen Textgut ist zwar nicht so groß, wie man nach ihrem Ruhme erwarten könnte. Doch ist er groß genug, um erkennen zu lassen, daß die österlichen Grundgedanken in den Dichtungen des Johannes und Kosmas Grundgedanken der gesamten in den heutigen liturgischen Büchern sich findenden österlichen byzantinischen Kirchenpoesie sind.

Da sich in den poetischen Ostertexten der heutigen Liturgie jedoch nur wenig aus der Zeit vor Johannes und Kosmas erhalten hat, gilt die erwähnte Einstimmigkeit zunächst einmal nur für die Zeit nach dem 8. Jahrhundert. Sie läßt sich jedoch leicht auch auf die frühere Zeit ausdehnen, denn in den Fragmenten aus der ersten Blütezeit byzantinischer Kirchenpoesie im 6. Jahrhundert[9], in der besonders Romanos der Melode hervorragt, findet sich nichts, was für diese Zeit zur Annahme einer von der späteren Kirchendichtung verschiedenen Theologie berechtigen könnte. In unserer dogmengeschichtlichen Untersuchung wird sich die theologische Einheit der gesamten Entstehungszeit byzantinischer Kirchenpoesie noch näherhin erweisen.

Auch für die besondere Darstellungsform und Bildhaftigkeit unserer Ostertexte läßt sich seit Beginn byzantinischer Kirchendichtung eine weitgehende Einheitlichkeit feststellen. Für diese Darstellung nämlich war die griechische „dramatische" Homilie des 5. bis 6. Jahrhunderts von größtem Einfluß. Die Eigenart dieser Predigtgattung besteht darin, daß biblische Szenen durch Selbst- und Zwiegespräche der handelnden Personen dramatisch ausgestaltet werden. Wie stark diese Art der Homilie die Kirchendichtung bestimmt hat, sieht man schon am Beispiel des Romanos. Dieser entnimmt den Predigten des Basileios von Seleukeia in ausgiebigem Maße Stoff und Worte für seine „Kontakien", Hymnen, welche gleichfalls biblische Szenen weiter auszumalen pflegen[10].

[6] Krumbacher, Geschichte 688.

[7] Dies ist das Urteil des Suidas (10. Jahrh.).

[8] Von solchen Kommentaren sind bisher nur Bruchstücke ediert, die zu unserem Thema kaum etwas beitragen können.

[9] Vgl. Krumbacher 662ff.

[10] Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV, Freiburg 1924, 20—21, und P. Maas, Das Kontakion: Byzantinische Zeitschrift 19 (1910) 285—306.

So wird es uns erlaubt sein, gegebenenfalls einzelne Gedanken liturgischer Texte aus der genannten homiletischen Literatur heraus zu verdeutlichen.

Für die Darstellung der Auferstehung als eines Sieges über Tod und Hölle sind in der Fülle dieser Literatur von besonderem Aufschluß: Predigten des hl. Proklos von Konstantinopel[11] († 446), ein Zyklus dramatischer Predigten des sogenannten Eusebios von Alexandrien[12], Predigten des Ps.-Epiphanios von Salamis[13] und Gregors von Antiochien († 593)[14], welche Reihe sich noch fortsetzen ließe.

Um einen Eindruck von der theologischen Eigenart der liturgischen Ostertexte und ihrer Darstellung zu ermöglichen, seien einige Sätze aus den Oden des großen Osterkanons des hl. Johannes von Damaskus und aus den Troparien und Kontakien der einzelnen Töne des Oktoechos angeführt[15], welche die Überlieferung ebenfalls dem Damaszener zuschreibt. Wie die Darstellung der Anastasisikone sehen auch die liturgischen Texte die Auferstehung Christi eng verknüpft mit der Auferstehung der Erlösten und als Mitteilung neuen verklärten Lebens. Nur selten wird die Auferstehung Christi für sich allein erwähnt.

Die ganze Osterzeit hindurch wird in der Liturgie unzählige Male gesungen: „Christus ist auferstanden von den Toten, hat durch den Tod den Tod überwunden (*πατήσας* = niedergetreten) und denen im Grabe Leben geschenkt."

Im großen Osterkanon des Johannes von Damaskus, der während der Morgenfeier, dem Orthros des Ostersonntags gesungen wird, heißt es:

1. Ode: „... Pascha des Herrn, Pascha, denn vom Tode zum Leben und von der Erde zum Himmel hat uns Christus, unser Gott, hinübergeführt ..."
3. Ode: „... Gestern bin ich mit Dir begraben worden, Christus! Heute werde ich mit Dir, dem Auferstandenen, wieder auferweckt ..."
4. Ode: „... Heute ist die Erlösung der Welt, denn auferstanden ist Christus als der Allmächtige ..."
5. Ode: „... Als die in den Banden des Hades Gehaltenen Deine unermeßliche Barmherzigkeit erblickten, da eilten sie zum Lichte, Christus, dem ewigen Pascha zujubelnd ..."

---

[11] „Auf das Leiden Christi am hl. und großen Karfreitag": PG 65, 781—788; „Auf die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus": PG 65, 787—790.

[12] „Über die Taufe": PG 86, I, 371—380.
„Über das Wort: ‚Bist Du es, der da kommen soll, oder haben wir einen anderen zu erwarten?": PG 86, I, 379—384.
„Über die Ankunft des Johannes im Hades": PG 86, I, 509—526.
„Über den Verrat des Judas": PG 86, I, 525—536.
„Über Teufel und Hades": PG 86, I, 384—406.
„Am hl. und großen Freitag auf das hl. Leiden des Herrn": PG 62, 721—724.

[13] „Am hl. und großen Samstag": PG 43, 439—464.

[14] „Auf die salbentragenden Frauen, das göttliche Grab und die Auferstehung am dritten Tage": PG 88, 1847—1866.

[15] Wir folgen der Übersetzung von A. v. Maltzew (Fasten- und Blumentriodion nebst den Sonntagsliedern des Oktoechos der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1899), nehmen jedoch geringfügige stilistische Änderungen vor.

7. Ode: „... Du fuhrst hinunter in die Tiefen der Erde und zerbrachst die ewigen Riegel, welche die Gefesselten verschlossen ..." — „... Du hast mit auferweckt den Urahn Adam, als Du aus dem Grabe erstandest!"

Texte aus dem Oktoech:

1. Ton, Kontakion: „Du bist auferstanden als Gott aus dem Grabe in Herrlichkeit und hast dadurch die Welt mit auferweckt. Die Menschheit preist Dich als Gott. Der Tod ist geschwunden und Adam jubelt, Gebieterin Eva, von den Fesseln befreit, freut sich und ruft: Du bist Christus, der allen die Auferstehung gibt."
2. Ton, Troparion: „Als Du, unsterbliches Leben, hinabkamst zum Tode, hast Du den Hades durch den Blitzstrahl der Gottheit getötet. Als Du aber die Verstorbenen aus der Unterwelt auferwecktest, da riefen alle Mächte des Himmels: Lebensspender, Christus, unser Gott, Ehre sei Dir!"
3. Ton, Troparion: „Freuen mögen sich die Himmel und jauchzen die Erde, denn der Herr hat Kraft gewirkt durch seinen Arm. Er hat durch den Tod den Tod zertreten, er ward der Erstgeborene der Toten, er hat unbefreit aus dem Schoße des Hades und der Welt große Gnade geschenkt."
4. Ton, Kontakion: „Mein Heiland und Erlöser hat erbarmungsvoll aus dem Grabe als Gott, aus den Fesseln die Staubgeborenen erweckt. Er hat zerbrochen die Tore des Hades und ist als Gebieter erstanden am dritten Tage."
5. Ton, Kontakion: „Zum Hades, mein Erlöser, bist Du hinabgestiegen, hast als Allmächtiger die Tore zertrümmert, als Schöpfer die Verstorbenen auferweckt, den Stachel des Todes zerstört und Adam vom Fluch befreit."
6. Ton, Kontakion: „Mit lebenschaffender Hand hat Christus, der Gott, die Toten alle aus den düsteren Tälern erweckt, hat der Lebensspender Auferstehung dem menschlichen Geschlecht geschenkt. Er ist der Heiland aller, die Auferstehung und das Leben und der Gott des Alls."
7. Ton, Kontakion: „Nicht mehr vermag das Reich des Todes die Sterblichen zu halten, denn Christus ist hinabgestiegen, hat seine Kräfte zerstört und aufgelöst. Gebunden ist der Hades. Die Propheten frohlocken, einstimmig rufend: Der Erlöser ist erschienen, denen, die glauben. Gehet hinaus, Gläubige, zur Auferstehung!"
8. Ton, Kontakion: „Auferstanden aus dem Grabe hast Du die Toten aufgerichtet und Adam erweckt. Eva frohlockt ob Deiner Auferstehung und die Enden der Welt jubeln ob Deines Erwachens von den Toten, Allbarmherziger."

Die Auferstehung Christi wird in unseren Texten als Heilsereignis für die Menschheit, ja für die ganze Schöpfung betrachtet. Sie ist „Erlösung der Welt" (4. Ode) und „große Gnade für die Welt" (Trop., 3. Ton). Diese Erlösung ist eine Erlösung „aus dem Schoße des Hades" (ebd.), sie bedeutet Pascha, Übergang „vom Tode zum Leben und von der Erde zum Himmel" (1. Ode), beinhaltet also „des Todes Tötung, des Hades Vernichtung, des anderen, ewigen Lebens Anfang" (7. Ode).

2. Auferstehung Christi und Auferstehung des Fleisches

Das in der Auferstehung Christi gegebene Heil wird in den liturgischen Texten so greifbar wie möglich aufgefaßt und immer wieder nach seiner allerkonkretesten Seite, der Überwindung des Todes beschrieben. Dies bedeutet keine Veräußerlichung und Entstellung der christlichen Heilsbotschaft, wie schon aus Genesis 3 und Römer 5 deutlich wird. Nach Ausweis dieser Stellen ist der

Tod der Sold der Sünde und der sprechendste Ausdruck für die Macht Satans. Dann aber muß die Botschaft von der Erlösung auch aussagbar sein als Botschaft von der Zertretung des Todes und der Mitauferweckung der Menschheit.

So wäre unseren Texten keineswegs genüge getan, wollte man das „Mitauferstehen" nur im geistig-mystischen Sinn auffassen. Ausschließlich in diesem Sinne kommt es einmal in der 3. Ode des Osterkanons vor: „Gestern bin ich mit Dir begraben worden. Heute werde ich mit Dir wieder auferweckt." Doch verdanken die Worte ihr Dasein an dieser Stelle der Autorität des hl. Gregor von Nazianz, dessen Osterpredigt sie entnommen sind[16]. Überall sonst muß man das „Mitauferstehen" so fassen, daß es die Auferstehung des Fleisches in sich beschließt.

Hier aber erhebt sich die Frage: Zu welcher Zeit ist diese Auferstehung des Fleisches, die so präsentisch als durch die Auferstehung Christi bewirkt ausgesagt wird, nach unseren Texten denn nun tatsächlich für die einzelnen Menschen schon erfolgt oder noch zu erwarten? Leo Allatius († 1669), einer der besten Kenner griechischer Liturgie überhaupt, fand in Pentekostarion und Oktoech die Lehre ausgesprochen, alle vor Christus Verstorbenen ohne Ausnahme seien mit dem auferstandenen Christus bereits selbst mitauferstanden:

Sunt tamen in eodem libro (i. e. *in Octoecho vel Paracletice*) *quae sine gravi censura praeteriri non possunt, immo expungi debent ...: Primum Christum Dominum descensu suo ad inferos omnes, quotquot ab orbe condito, et Adamo ipso fuerunt homines ... a potestate daemonis liberasse; hinc verbulo aliquando σκυλεύσας τὸν ἅδην spoliare, praedari ... saepissime utitur; aliquando κενώσας exinanire, evacuare, ita omnia arripere ut in eo, in quo prius fuerant, nihil modo reliquum sit*[17].

Secundum est omnes homines, qui in monumentis erant, ad vitam vindicasse: ... ‚Resurrexisti, simul congregans eos, qui in sepulturis habitant a saeculo.' ... ‚Resurgens e monumento omnes una tecum resurgere fecisti, qui in inferno erant, mortui.' ... Et ne dubium cuipiam sit de mente Auctoris, in plerisque additum πάντες, omnes. Habemus ergo quotquot ab orbe condito mortales ante Christi adventum vita fuerant defuncti, ab ipso Servatore nostro cum ad inferos penetrasset, in vitam revocatos: corpora scilicet ex monumentis, animas ex inferis ... Quidam dicent de sanctis et iustis id tantum dici ... Sed haec certe non satisfaciunt, qui enim dicit omnes, nullum excludit[18].

J. A. Fabricius versucht in seiner Ausgabe der Werke des Allatius dieses Urteil abzuschwächen. Er bemerkt zur Befreiung aus dem Hades: *perspicue apparet Graecos hoc non de aliis velle intellectum quam iis qui in vita innocenter vixissent ... vel ea fuissent conditione qua latinae Ecclesiae doctores aiunt extitisse pios et sanctos V. T. quos in limbo Patrum collocant*[19]. Zur Erweckung aller aus den Gräbern heißt es wiederum bei Fabricius: *hoc iterum non de omnibus omnino hominibus, sed omnibus quorum animae ex inferis a Christo liberatae erant, intelligere possunt Graeci*[20].

[16] Gregor von Nazianz, Or. I (PG 35, 397 B).
[17] Leo Allatius, Examen Paracletices (bei J. A. Fabricius, Bibl. graeca V, Hamburg 1723) 308.
[18] Ebd. 317—319.
[19] Ebd. 308.
[20] Ebd. 318.

Sicher ist Fabricius im Recht, wenn er unsere Texte vor dem Vorwurf der Häresie der Apokatastasis, den Allatius erhoben hatte, in Schutz nimmt. Tod und Auferstehung Christi wirken sich in verschiedener Weise an Gerechten und Sündern aus. Doch ist, wenn die Texte von der „Plünderung des Hades" sprechen, nicht nur der Limbus Patrum im heutigen theologischen Sinn gemeint, und wenn von der durch die Auferstehung Christi bewirkten „Erweckung aller" die Rede ist, so wird man diese kaum auf die aus dem Limbus Befreiten einschränken dürfen. Ja selbst Allatius nimmt das „alle" noch nicht ernst genug. Wenn nämlich der Hades gefesselt, zerstört und abgeschafft, der Tod überwunden, niedergetreten und getötet ist, so vermögen auch die Gräber die Toten nicht mehr zu halten, und dies gilt nicht nur für die vor Christus Gestorbenen, sondern für alle Menschen in Vergangenheit und Zukunft, die durch Christi Tod und Auferstehung erlöst sind.

Unterstreicht man jedoch in dieser Weise das „alle", so scheint die Perfektform unserer Aussagen viel von ihrem Recht zu verlieren. Wohl könnte man sagen, in der Auferstehung Christi sei eben die „Ursache" auch der künftigen Auferstehung schon gesetzt und nur die Auswirkung dieser Ursache verweise eben noch auf die Zukunft. Und doch wird in vielen unserer Texte „das Erwecken derer, die in den Gräbern wohnen", allem Anschein nach gerade im Hinblick auf die tatsächliche Auswirkung der Erlösungstat Christi als schon vollendet dargestellt.

Am leichtesten wird man den Texten gerecht, wenn man mit Allatius das Auferstehen aller vorchristlichen Verstorbenen in den Texten ausgesprochen findet, mit Fabricius ein Auferstehen als Eingehen in die Glorie nur für die Gerechten annimmt, darüber hinaus jedoch in der Auferstehung der vorchristlichen Gerechten das Unterpfand für die einstige Auferstehung aller im Fleische sieht. Auf der endgültigen Auferstehung aller Menschen freilich liegt der Ton, auf sie hin geht der Blick aller genannten Aussagen, so daß es unmöglich wird, den Kreis der unmittelbar mit Christus Erstandenen näher zu umgrenzen. Anspielungen auf Mt 27, 52 finden sich in voller Deutlichkeit nur in der von Ephräm und anderen Syrern abhängigen schon genannten griechischen Homilie des 5. und 6. Jahrhunderts, die ihrerseits stark auf die griechische Kirchenpoesie eingewirkt hat. Auf dem Weg von den Syrern zu den griechischen Predigern finden auf Mt 27 sich gründende Anschauungen überdies einen sehr populären Ausdruck in der apokryphen Literatur, aus der besonders das Nikodemus-Evangelium zu nennen ist.

In der griechischen Kirchendichtung darf man die Lehre vom Mitauferstehen der alttestamentlichen Gerechten mit dem österlich verklärten Christus eher vorausgesetzt als ausdrücklich und für sich ausgesprochen finden. Sie interessiert eben den theologischen Dichter nicht als abgegrenztes Ereignis der Vergangenheit, sondern als greifbarer Beweis, daß durch die Auferstehung Christi der Sieg über den Tod in der Welt überhaupt schon machtvoll am Werk

ist, insofern sie also ein reales Moment an der schon begonnenen Eschatologie der Welt ist. Daß sie so aber zum Gesamt der liturgischen Osterauffassung unbedingt gehört, darauf hat uns die Ikonographie bereits verwiesen. Das liturgische Wort ruft direkt zum Glauben auf. So kann es das in der Auferstehung des Herrn für die ganze Menschheit gewirkte Heil unmittelbar in den Vordergrund stellen. Die Ikone dagegen führt von dem, was sich sichtbar geoffenbart hat, zum Unsichtbaren weiter, und so kommt es, daß das ikonographische Zeugnis für Mt 27 ausdrücklicher ist als das der Texte.

Welcher Art ist dieses Zeugnis? Eine futurische, wenngleich wörtliche Deutung der Stelle, wie sie Winklhofer vertritt, kommt für die byzantinische Liturgie, wie schon gesagt, nicht in Betracht: Nur als leibliche und tatsächlich schon geschehene kann die Auferstehung der Gerechten im liturgischen Bild Zugang zur Auferstehung Christi sein. Wollte man die Erweckung der *corpora sanctorum* dagegen als prophetische Schau zukünftiger Ereignisse betrachten, so hätte die Anastasis-Ikone nicht nur dieselben Gründe gegen sich wie das westliche Resurrectio-Bild, sie würde logisch sogar die Auferstehung Christi als schon geschehenes Ereignis illusorisch machen, und somit könnte von einem Osterbild keine Rede mehr sein. Obwohl sich also die ganze Sinnfülle der Ereignisse von Mt 27 erst am Jüngsten Tag vor aller Augen sichtbar enthüllen wird, sind diese Ereignisse selbst dennoch ebenso wie die Auferstehung Christi geschichtlich vollzogene Wirklichkeit.

So bleiben also, unter Voraussetzung des wörtlichen Sinnes der Stelle, noch zwei Deutungsmöglichkeiten: eine, welche die Leiber der Heiligen nach ihrer Erscheinung wieder sterben läßt, ähnlich, wie der von den Toten erweckte Lazarus wieder sterben mußte, eine zweite, welche die erweckten Heiligen mit Christus zusammen ihre endgültige Verklärung finden läßt[21].

Wir möchten meinen, daß sich die Anastasis nur von der zweiten Deutungsmöglichkeit her verstehen läßt. In der Auferstehung der Gerechten wird die Auferstehung Christi sichtbar, d. i. die erweckten Gerechten sind Bilder des auferstandenen Christus und Beweise seines eschatologischen Sieges. Worauf aber bezieht sich die beweisende Ebenbildlichkeit? Nur auf das Faktum irgendeiner Lebendigmachung (wie bei Lazarus)? Das wäre eine willkürliche und sinnzerstörende Einschränkung der Bildaussage. Allzu deutlich werden auf der Ikone die höllischen Mächte als wirklich überwunden, zu Boden getreten oder gefesselt dargestellt. Auf manchen Darstellungen stehen gerade Adam und Eva auf der liegenden Hadesgestalt, während die Füße Christi diese nicht mehr berühren[22]. Dem griechischen Denken mußte ja das Verständnis der auferstehenden Gerechten als eines rein äußeren Zeichens für die Auferstehung Christi fernliegen gegenüber einer erfüllten Bild-

[21] H. Zeller, Corpora Sanctorum: ZkTh 71 (1949) 385—465.

[22] So beim schon erwähnten Typ der *ANACTACIC TOY AΔAM* des Chludow-Psalters.

vorstellung, in welcher der innere Sinn des Geschehens am Urbild ins Abbild miteingeht. Nicht umsonst wird gerade im Ikonoklasmus alles nur Erdenkliche unter dem Aspekt des Bildes gesehen. Selbstverständlich gilt nicht alles, was vom Urbild ausgesagt wird, auch vom Abbild. So braucht auch für die Auferstehung der Gerechten nicht alles zu gelten, was für die Auferstehung Christi gilt. Wenn es jedoch gerade darum geht, die Auferstehung als endgültigen Sieg über Tod und Teufel darzustellen, und darum geht es, so muß diese Endgültigkeit des Sieges auch im Abbild zum Ausdruck kommen.

In den liturgischen Texten aber steht alles so sehr im Licht des übernatürlichen Heilsgeschehens, daß der Gedanke an ein Stück rein natürlichen, unverklärten Lebens als gleichsam nachträglicher Zutat zu dem doch längst beschlossenen irdischen Lebenswandel der Erweckten überhaupt nicht aufkommen kann. Der Gedanke an eine solche Auswirkung der Auferstehung Christi wäre so sehr ein Fremdkörper in der liturgischen Osterauffassung, daß damit Mt 27 in weite Ferne zur österlichen Feier rücken müßte, was wiederum nicht der Fall ist, wie die österliche Ikonographie uns beweist.

3. Die Auferstehung aus dem Totenreich

Für den modernen Menschen des Westens bedeutet Auferstehung schlechthin Auferstehung aus dem Grabe. Wie die abendländische Kunst, so sieht auch er das Osterereignis ausschließlich aus der Perspektive des Grabes. Begegnet er dann dem Anastasis-Bild und erblickt dort den Hades, so wird das Bild für ihn zur Höllenfahrt, zu einer Angelegenheit der „abgeschiedenen" Seelen. Der Tod ist ja selbst Trennung von Leib und Seele, und beide verharren ohne Beziehung zueinander, so scheint es, an ihren Orten. Die sorgfältige Scheidung von Leib und Seele, je nach ihrem Ort, nach Grab und Hades nämlich, wird nun in unseren Texten durchbrochen. Die byzantinische Liturgie läßt in ihrer Ikonographie wie auch in einem bedeutenden Teil der Texte den leiblich verklärten Auferstandenen zusammen mit den nach Mt 27 leiblich Erweckten aus dem Hades hervorgehen:

„Heute ruft der Hades: Vernichtet ist meine Macht, ich nahm den Toten auf wie einen Gestorbenen, diesen aber vermag ich nicht gefangen zu halten, vielmehr verliere ich mit ihm die, über welche ich herrschte. Ich halte die Toten von Urzeit her, doch siehe, dieser erweckt alle. — Ehre, o Herr, sei Deinem Kreuze und Deiner Auferstehung!"

„Heut ruft der Hades stöhnend: Aufgezehrt ward meine Macht. Der Hirt ward gekreuzigt und erweckte den Adam; über die ich herrschte, derer wurde ich beraubt, und die ich verschlang, da ich stark war, habe ich alle ausgespien. Geleert hat die Gräber der Gekreuzigte, schwach geworden ist die Macht des Todes. — Ehre, o Herr, sei Deinem Kreuze und Deiner Auferstehung!"

Dies sind wirkliche Ostertexte, die das Verlassen des Hades als leibliche Auferstehung, nicht nur als Beseligung der Seele sehen. Sie finden sich in der Vesper des Karsamstags, d. h. aber in der

abendlichen Feier zu Beginn der Osternacht[23], die mit dem eucharistischen Opfer beschlossen wird.

Noch deutlicher sprechen einige Texte aus jener homiletischen Literatur, welche der im 6. Jahrhundert neuaufblühenden griechischen Kirchenpoesie manche ihrer Motive mitgegeben hat. So heißt es in der Karsamstagspredigt des Ps.-Epiphanios zunächst in bezug auf Christi Abstieg:

„So hat also der göttliche Logos die im Fleische weilenden Menschen selbst in beseeltem Fleische heimgesucht. Den vom Leibe befreiten Seelen aber ist er in der Unterwelt in seiner göttlichen und reinsten Seele erschienen, welche vom Körper, nicht aber von der Gottheit getrennt war[24]."

Aber obgleich also der Hades der Aufenthaltsort der Seelen ist und Christus dort als Seele unter Seelen weilt, heißt es von ihm wenig später, ohne daß die Szene gewechselt hätte oder der Vorgänge am Grabe Erwähnung geschehen wäre:

„Und er (Christus) ergreift seine (Adams) Hand, erweckt ihn und spricht: ‚Wach auf, der du schläfst! Steh von den Toten auf! ... Der Feind hat dich aus dem Paradiese geführt, ich dagegen setze dich auf den himmlischen Thron. — Steh auf, gehen wir von hinnen, aus dem Kerker ins himmlische Jerusalem ... Denn ich bin gestorben und auferstanden (!), um der Lebendigen und der Toten Herrschaft zu führen' ... Da der Herr solches und ähnliches sprach, standen sie mit ihm auf: Adam an Seiner Hand! — und auch Eva erstand auf. Und viele andere Leiber (!), die im Glauben seit Urzeiten schliefen, erstanden: verkündend des Herrn ‚dreitägige' Auferstehung[25]."

Soll man urteilen, daß hier der rhetorische Eifer den Sieg über die Klarheit der Begriffe davongetragen hat? Im Gegenteil: ein sicherer theologischer Instinkt hat davor bewahrt, die so bequeme Gleichung, Seele zu Leib verhält sich wie Hades zu Grab, allzu ‚konsequent' durchzuführen und die Bedeutung der Auferstehung in dem historischen Faktum des leeren Grabes aufgehen zu lassen. Das leere Grab und der dritte Tag sinken dadurch keineswegs zur Bedeutungslosigkeit herab. Vielmehr erscheinen die Erweckten vielen, „des Herrn ‚dreitägige' Auferstehung verkündend".

Zweifellos kann man in unseren Texten, die so ohne Bedenken den Leib aus dem Hades, dem Ort der Seelen, auferstehen lassen, deutlich semitisch-syrischen Einfluß herauszuspüren. „Immer waren die jüdischen Jenseitsvorstellungen, soweit sie nicht dem Einfluß des hellenistischen Dualismus unterlagen, von existentieller Prägung. Daher die scheinbaren Widersprüche im Reiche der Schatten. Man unterscheidet am Befund des Todes zweierlei Schichten und hob doch praktisch die Unterscheidung wieder auf:

[23] Diese Feier erweist sich als eigentliche Paschafeier dadurch, daß ihr Evangelium das der Auferstehung ist, während am Morgen der Osternacht der Johannesprolog als Evangelium gesungen wird. Ebenso hat die abendliche Feier eine Anzahl von Lesungen, welche den lateinischen Prophetien entsprechen, und nach deren Beendigung die Liturgen helle Gewänder anlegen. Den besten Beweis für den Paschacharakter der Feier aber bedeutet es, daß hier erstmals statt des Trishagion das Tauflied Gal 3, 27 gesungen wird.

[24] PG 43, 453 D.

[25] PG 43, 461—464.

der abgeschiedene Leib und die abgeschiedene Seele, Grab und Scheol leihen sich gegenseitig ihre Prädikate[26]."

Auch die Suche nach den literarhistorischen Wurzeln der griechisch-dramatischen Homilie und somit auch der griechischen Kirchenpoesie führt uns nach Syrien: „Von vorbildlichem Einfluß auf die betreffenden griechischen Prediger, ‚Eusebius von Alexandrien', Basilius von Seleucia und andere, sind syrische Dichter gewesen. Schon Ephräm der Syrer hat in dem letzten Teile seiner ‚Carmina Nisibena' das Erlösungswerk unter dem Bilde eines siegreichen Kampfes des Herrn mit Teufel, Sünde und Tod als gegenwärtige Handlung darzustellen versucht. Bald nach Ephräms Tode taucht bei den Syrern unter dem Namen ‚Sugitha' eine besondere Art des Liedes, das dialogische oder lyrisch-dramatische Wechsellied auf, welches sich mit Vorliebe biblische Motive wählt. Syrische Wechsellieder, so erklären Maas und Baumstark mit Bestimmtheit, haben Basilius von Seleucia zu den dialogisch-dramatischen Einlagen seiner Predigten angeregt[27]."

Was aber veranlaßte die griechischen Kirchendichter, durch Jahrhunderte hindurch syrischen Gedanken gerade in der Frage Raum zu geben, in der die griechische Geistigkeit im größtmöglichsten Gegensatz zu semitisch-syrischen Vorstellungen stand, nämlich in der Frage des Leib-Seele-Verhältnisses? Wohl kamen die größten griechischen Hymnendichter, wie Romanos, Johannes von Damaskus und Kosmas selbst aus Syrien, doch hätten ihre Werke nicht solchen Einfluß gehabt, wenn man ihr Denken allzusehr als im Gegensatz zur griechischen Theologie ihrer Zeit stehend empfunden hätte. Was also ließ auch dem Griechen das Bild der Hadesüberwindung als brauchbar erscheinen, um die Wahrheit von der Auferstehung Christi und der in dieser mitbeschlossenen Erlösung auszudrücken?

Die Vorstellung einer Auferstehung aus dem Hades und ihr ikonographischer Ausdruck gewährt die bessere Möglichkeit, die Solidarität des verklärten Christus mit den zu Erweckenden darzustellen, als Vorstellung und Bild einer Auferstehung aus dem notwendig individuellen Grab. Im Hades werden schon nach alttestamentlichem Sprachgebrauch die Verstorbenen „zu den Vätern versammelt", während man sich die Gräber über die Erde verstreut vorstellt.

Sodann aber läßt die Anastasis-Vorstellung deutlicher als die der Resurrectio die Auferstehung nicht nur als eine faktisch geschehende, sondern als eine in aktiver Überwindung des Todes geschehende zum Ausdruck kommen. Während das Grab als Attribut des Todes diesen nur als Naturgesetzlichkeit erkennen läßt, ist der Hades als Herrschaftsbereich von Teufel und Tod Ausdruck für die Wahrheit,

[26] Zeller 401.

[27] Bardenhewer IV, 20—21. — Vgl. Maas 285ff; A. Baumstark, Zwei syrische Weihnachtslieder: OrChr 1 (1911) 193; G. La Piana, Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica dramatica nella letteratura bizantina: Roma e l'Oriente 2/4 (1911/12).

daß der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen ist, als Macht, die dem Mißbrauch freier Entscheidung entstammt und die deshalb auch unter persönlichem Einsatz überwunden werden muß.

So nahm Christus den Tod als Sold der Sünde freiwillig auf sich, um im Tode den Tod zu überwinden und Satan im Mißbrauch seiner Macht an ihm, den der Sünde nicht Unterworfenen, zu richten. Dieses freiwillige Aufsichnehmen des Todes kann nicht deutlicher zum Ausdruck kommen, als darin, daß Christus sich als Beute des Hades an den Tod ausliefert. Indem Christus wirklich stirbt, werden Leib und Seele auseinandergerissen, mit anderen Worten, die Seele fällt dem Hades[28], der Leib dem Grabe anheim. Deshalb unterscheiden zwar auch die griechischen Prediger skrupelhaft genau für den Augenblick des Todes zwischen Leib und Seele, um ja keinen Zweifel an der Realität des Todes aufkommen zu lassen. Aber hier macht sich nun das Paradoxe des Mysteriums geltend: Christi Tod ist Überwindung des Todes. Nicht nach seinem Tode, sondern in und durch seinen Tod wird der Tod überwunden. Menschliche Spekulation findet hier ihre Grenze, und diese Grenze wird von der griechischen Theologie geachtet. So verzichten hier die genannten Prediger in ihrer Darstellung auf die konsequente Durchführung ihrer Unterscheidung zwischen Leib und Seele und greifen zurück auf alttestamentliche und syrische Vorstellungen. Wie sollte auch die strenge Unterscheidung von Leib und Seele auf das Geschehen „zwischen" Tod und Auferstehung angewandt werden? Man sagte zwar an anderer Stelle: der Leib ruht drei Tage im Grabe, doch scheute man sich mit Recht, zu behaupten, die Seele Christi warte gleichsam passiv und machtlos „drei Tage" im Hades auf ihre Auferstehung im Leibe. Der heutige Mensch empfindet eher die Schwierigkeit, die Raum-Zeit-Kategorien seiner alltäglichen Umwelt auf jenseitiges Geschehen anzuwenden. Unsere Kirchendichter sehen stärker das theologische Problem: Ein „dreitägiges" Warten der Seele Christi im Hades hätte entweder die Selbsterniedrigung des Herrn über den Kreuzestod hinaus verlängert[29] und einen Widerspruch zur paulinischen Lehre bedeutet, nach welcher Christus durch den Tod hindurch in seine Herrlichkeit eingeht. Oder aber, man hätte die leibliche Auferstehung des Herrn gegenüber seiner „Erhöhung" allzusehr zu etwas Nachträglichem stempeln müssen und so Tod und Auferstehung als den einen großen Erlösungssieg auseinandergerissen.

[28] In diesem Sinne hat H. Keller recht, wenn er die Höllenfahrt als letzte Konsequenz der Erniedrigung gesehen wissen möchte. Vgl. H. Keller, Das Dogma der Erlösung in der Auffassung der Ostkirchen: Ein Leib — ein Geist. Münster 1940, 17—35.

[29] Mit B. Schultze ist zu betonen, daß nach den griechischen Vätern die Höllenfahrt nicht als neues Stadium der Erniedrigung über den Tod hinaus aufgefaßt werden darf, daß sich vielmehr gerade in der Unterwelt Christus schon als Sieger erweist. (Diesen Sieg über die Unterwelt darf man dann freilich von der Auferstehung sachlich nicht trennen.) Vgl. B. Schultze, La nuova soteriologia russa: OrChrP 12 (1946) 130—176, bes. 169f.

So verzichtet man darauf, das Weilen des Herrn im Hades zeitlich zu zerlegen. Man verzichtet auch darauf, im Bilde der Hadesüberwindung das Los von Leib und Seele genau auseinanderzuhalten, und obwohl aus den griechischen Zeugnissen deutlich wird, daß der Abstieg den Abstieg der Seele besagt, ist der Aufstieg aus dem Hades dennoch die Auferstehung des leiblich Verklärten.

Gerade so gewinnt man die besondere Eindringlichkeit der soteriologischen Aussage, daß nämlich im Tode Christi der Tod überwunden wurde, daß in Tod und Auferstehung unser Heil begründet ist.

Diese Eindringlichkeit zeichnete schon die altkirchliche Theologie aus. So konnte Ephräm, der manches von der alten Urtümlichkeit über die syrische Dichtung und die griechische Homilie auch der byzantinischen Kirchenpoesie vermittelte, in seinen Carmina Nisibena den Erlösungssieg des Herrn in unerschöpflichen Bilderfolgen beschreiben und das ganze Heilswerk mit syrischer Unbekümmertheit in so lapidare und einprägsame Sätze zusammenfassen wie diese:

„Lob sei Dir, der Du herabgestiegen und eingetaucht bist, um Adam zu suchen, der Du ihn aus den Tiefen des Hades herausgezogen und nach Eden geführt hast![30]"

„Da der Tod ihn nicht ohne Körper verschlingen und der Hades ihn ohne Fleisch nicht schlucken konnte, kam jener zur Jungfrau, damit er nach Vollendung seines Laufes in die Unterwelt herabstiege ... Fleisch angenommen, ging er in die Unterwelt, zerriß ihre Eingeweide und veräußerte ihre Schätze[31]."

Die Hadesüberwindung ist das Bild, das die Heilsbedeutung von Tod und Auferstehung zusammenfaßt. Indem die griechischen Kirchendichter gerade dieses Bild von den Syrern für die Formulierung der Auferstehungswahrheit übernahmen, ließen sie älteste soteriologische Motive lebendig werden, wie sie einer Zeit entstammen, da im alten Pascha noch Tod und Auferstehung zusammen als das eine große Ereignis unserer Erlösung gefeiert wurden[32].

In dieser Zeit konnte Melito von Sardes keine passenderen Worte für seine Paschapredigt finden als diese: „Ich befreite die Verurteilten, ich gab den Toten Leben, ich erweckte den Begrabenen, ich überwand den Tod, triumphierte über den Feind, trat nieder die Unterwelt, band den Starken, erhob die Menschen zu den Himmelshöhen[33]."

Auch in der Eucharistiefeier, dem „Gedächtnis" von Tod und Auferstehung, durfte in dieser Zeit die Überwindung der Unterwelt nicht unerwähnt bleiben: So heißt es bei Hippolyt von Rom: *Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum ... qui cumque traderetur voluntariae passioni ut mortem*

[30] Carm. Nisib. LXV, Kehrvers.
[31] Sermo de Dom. N. J. C.; vgl. Lamy I, 153.
[32] O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier: Jahrb. f. Liturgiewiss. 14 (1934) 1—78.
[33] Ebd. 7.

solvat et vincula diaboli dirumpat et infernum calcet et iustos illuminet et terminum figat et resurrectionem manifestet ...[34].

Auch die Universalität des Erlösungswerkes drückt sich im Bilde der Auferstehung aus dem Hades aus. Christus geht als Erstgeborener von den Toten aus der Unterwelt hervor. Das heißt nicht nur, daß vor ihm keiner wiedergeboren wurde, sondern vor allem, daß in Christus die ganze menschliche Natur grundsätzlich der Herrschaft des Todes entrissen wurde und mitauferstand. Dies findet sich in verschiedenen Bildern ausgedrückt: Der Hades muß alles von sich geben, was er je verschlungen, er wird ausgeleert, seine Schätze werden veräußert, er stirbt und wird abgeschafft, seine personifizierte Gestalt wird zu Boden getreten, gefesselt und getötet, und all das gilt dem Tode selbst.

Zwar müssen noch immer Menschen sterben, noch immer bedeutet der Tod das schmerzliche Auseinandergerissenwerden von Leib und Seele. Wer seinen Tod jedoch in Christus stirbt, geht ein in die Verklärung, auch wenn die endgültige Auferstehung aller im Fleische für den Tag der Wiederkunft Christi noch erwartet werden muß.

4. „Auferstanden ist Christus als der Allmächtige"

Im Kreuzigungsbild der justinianischen Zeit hatten wir Christus als den gesehen, dessen Gottheit im Tode „wacht", und in der Zeit des Ikonoklasmus wurde dann die Anastasis zum ikonographischen Ausdruck der Erlösungstat, die man als Sieg des Logos über die höllischen Mächte und als Mitteilung unzerstörbaren göttlichen Lebens sah. Christus erscheint in der Anastasis in der Mandorla und lichtumflutet. Dieses Licht weist nicht nur auf die Doxa der Erhöhung, die dem bis zum Tode Gehorsamen durch den Vater in seiner Menschheit verliehen wurde. Es ist mehr noch Zeugnis für das Wesen dessen, der „Gott von Gott und Licht vom Lichte" ist.

Dies bezeugen auch die liturgischen Texte: Das Licht, das in der innertrinitarischen Zeugung vor aller Ewigkeit aus dem Schoße des Vaters hervorstrahlt, das erstrahlt in der Auferstehung aus dem Grabe „wie aus einem Brautgemach": „Auferstanden ist Christus als der Allmächtige" (Osterkan., 4. Ode), aufgehend über uns als „Sonne der Gerechtigkeit, die allen das Leben aufleuchten läßt" (5. Ode). Den zum Grabe kommenden Frauen ruft der Engel die Worte zu: „Den, der in immerwährendem Lichte ist, was sucht ihr ihn bei den Toten wie einen Menschen!" (Hypakoi).

Es ist kein Zweifel, daß hier die Auferstehung nicht als Werk des Vaters an Jesus betrachtet wird, sondern daß „Christus, unser Gott" aus eigener Kraft aus dem Grabe ersteht. Dies ist für die Zeit der byzantinischen Kirchenpoesie nicht verwunderlich, an sich aber keineswegs selbstverständlich, erscheint doch in der Schrift das Osterereignis in anderer Perspektive. Wohl taucht der

[34] E. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina, Leipzig 1900, 106.

Gedanke der selbständigen Auferstehung Christi auch in der Schrift bei Johannes (2, 19—21; 10, 17—18) auf. Sonst wird jedoch die Auferstehung als Erweckung durch den Vater gesehen[35].

Wohl beschreibt Paulus die Erhöhung des Herrn als das Verleihen eines Namens, „in dem jedes Knie sich beuge, im Himmel auf Erden und unter der Erde" (Phil 2, 10). Doch hat es einen anderen Klang, wenn es in der 3. Ode des Osterkanons heißt: „Nun ist alles erfüllt mit Licht, Himmel und Erde und die Unterwelt. Es feiere also die ganze Schöpfung die Auferstehung Christi, in dem sie gegründet ist."

Christus ist das dem Vater wesensgleiche Licht. „Als Gott" erstrahlt er aus dem Grabe, „als Gott" war er ins Totenreich herabgestiegen, „als Gott" begraben worden. Auch da, wo wir am allerwenigsten den Hinweis auf seine Gottheit erwarten, wird die Liturgie nicht müde, ihre Aussagen von „Christus, unserem Gott" zu machen. Ja, man scheint zu fürchten, das Abweichen von dieser Regel könne als Abfall zum Nestorianismus und Einführung einer zweiten Hypostase in Christus mißdeutet werden.

Was aber bedeutet das für das Erfassen des Ostergeschehens? Muß man nicht befürchten, daß in einer solchen Sicht die Erweckung des Leibes ihre einmalige und einzigartige Bedeutung verliert, da der Auferstandene als Gott ohnehin schon das ewige Leben ist? Solche Annahme wäre ja keine reine Gedankenkonstruktion, denn sie bezeichnet das Gesetz, unter dem das Schwinden der Osterfrömmigkeit im Abendlande weitgehend steht. Was man jedoch im Westen als das Sichaneinanderauswirken gegensätzlicher Motive in einem Zeitraum von Jahrhunderten beobachten kann, das scheint sich nun für den Osten in denselben liturgischen Büchern, ja in denselben Versen zusammenzuballen: älteste soteriologische Schau des Ostergeschehens, wie sie einer Zeit entspricht, da das eine Pascha noch das große Erlösungsfest war, — und zugleich eine sehr entwickelte Christologie unter stärkster Betonung der Gottheit Christi, wie sie sich im Westen nicht als beste Wahrerin altkirchlicher Frömmigkeit erwiesen hat.

Man könnte nun versucht sein, dieses Nebeneinander zweier Traditionen für unausgeglichen und spannungsreich zu halten, und doch wäre es gerade so unerklärlich, wie eine solche Osterauffassung die Frömmigkeit der orientalischen Kirche für die ganze Folgezeit bis zum heutigen Tage hätte bestimmen können. Es zeigt sich also, daß die an der abendländischen Geschichte abgelesene Regel von der Ungunst einer besonders starken Betonung der Gottheit Christi für die Osterfrömmigkeit keine Anwendung auf den Osten zuläßt; und somit kommen wir zu dem zurück, was uns P. Bratsiotis zu bedenken gab: die bisweilen so genannte „monophysitische Tendenz" der Ostkirche sei gerade ein Grund für die rechte Hochschätzung des Mysteriums der Auferstehung.

[35] Abweichend vom Sprachgebrauch des Hellenismus bevorzugt das NT die Worte *ἐγείρειν* und *ἐγείρεσθαι* vor *ἀνιστάναι* und *ἀνίστασθαι*. Vgl. R. Kittel, ThW II, 334.

Das nun läßt sich am besten erklären, indem man zu zeigen versucht, daß schon in ihrem Ansatz und in der entscheidenden Zeit christologischer Streitigkeiten die Christologie in Ost und West bei aller Gleichheit im streng Dogmatischen recht verschieden akzentuiert war. Wenn es gelingt, diesen Unterschied richtig zu bestimmen, so müßte sich auch das scheinbar beziehungslose Nebeneinander verschiedener Traditionen im byzantinischen Osterbild als sehr harmonisches Miteinander erweisen und zu einem guten Teil die Wirkkraft eben dieses Osterbildes für eine spätere Zeit erklären.

III. BYZANTINISCHE OSTERFRÖMMIGKEIT UND GRIECHISCHE HEILSLEHRE

Im folgenden geht es darum, die dogmengeschichtlichen Voraussetzungen der byzantinisch-liturgischen Osterauffassung zu zeichnen. Nicht alle Faktoren können dabei Berücksichtigung finden, soll nicht der Rahmen der Arbeit gesprengt werden. Entsprechend der eingangs skizzierten Fragestellung wird daher die Christologie die Blickrichtung bestimmen, und nicht unmittelbar christologische Entwicklungen werden meist nur soweit Erwähnung finden, wie sie in der christologischen Formelbildung selbst ihren Niederschlag finden. Der christologische Grundansatz byzantinischer Christologie aber, wie er sich in unseren Ostertexten darstellt, soll auf seinem geschichtlichen Hintergrund so gezeichnet werden, daß er selbst sowohl die soteriologischen Aussagen der Texte ins Licht setzt, als auch in seiner dem Westen gegenüber eigenen Akzentuierung die Belebung des byzantinischen Osterbildes und seine Wirkkraft für spätere Zeiten erklärlich macht.

Als die großen Vorbilder für die spätere byzantinische Kirchenpoesie gelten Johannes von Damaskus und Kosmas von Jerusalem. So wäre es das Nächstliegende, die systematische Theologie des Damaszeners zur Verdeutlichung der christologischen Stellung unserer Ostertexte heranzuziehen. Doch würde eine solche Untersuchung noch keinen genügenden Aufschluß gewähren. In der Dogmatik des Damaszeners werden die verschiedenen Traditionen der Vätertheologie miteinander zum Ausgleich gebracht. So konnte Johannes auch für die Christologie der Scholastik und vor allem des hl. Thomas zur hohen Autorität werden. Doch lassen sich gerade so die eigenen Akzente byzantinischer Theologiegeschichte im Werk des Damaszeners nur dann mit voller Deutlichkeit nachziehen, wenn man sie aus einer früheren Zeit selbst schon kennt. So würde eine Deutung unserer Osterauffassung allein auf dem Hintergrund der Theologie des Damaszeners zwar das Allgemeingültige der dogmatischen Aussage der Ostertexte, nicht aber ihre besondere dogmengeschichtliche Stellung verdeutlichen. Es muß also auf eine frühere Zeit zurückgegangen werden.

1. Der Neu-Chalkedonismus als soteriologisch bedeutsamer Grundansatz byzantinischer Christologie

Die erste Blüte byzantinischer Kirchenpoesie führt uns ins Zeitalter Justinians. Dieses ist für die Zukunft byzantinischer Kultur schlechthin entscheidend. So ist von vorneherein zu erwarten, daß wir hier auch eine für später folgenreiche Ausprägung griechischer Christologie antreffen. Tatsächlich gewährt das von Justinian stark gelenkte und doch von der Kirche als 5. allgemeine Synode anerkannte Konzil zu Konstantinopel im Jahre 553 den denkbar besten Einblick in die Vergangenheit und Zukunft byzantinischer Christologie. Die eigentliche dogmatische Formelbildung war in Chalkedon bereits zum Abschluß gekommen. Leo der Große hatte die Bahn vorgezeichnet, die zu verlassen der Rechtgläubigkeit für alle Zeit verwehrt war. Und dennoch blieb in Chalkedon vieles offen.

Die fruchtbare Auswertung der so abstrakten Formel von der einen Person in zwei Naturen für Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte war durch die Definition selbst noch nicht gewährleistet; und was noch wichtiger war: allzuwenig von dem, was Athanasios und Kyrill, diese Großen unter den Vätern, und mit ihnen die griechische Seele bewegt hatte, sprach sich in dieser Formel direkt aus, der schon zwei Jahrhunderte früher der Jurist Tertullian[1] im Westen so nahegekommen war.

So sehr man auch Chalkedon als unumgängliche Grenzziehung für die Wahrung der Orthodoxie brauchte, so wenig wußte man doch vielerorts mit seiner Formel theologisch anzufangen. Der Monophysitismus aber, weit davon entfernt, nun endgültig überwunden zu sein, sammelte im Kampf gegen den vermeintlichen chalkedonischen Nestorianismus[2] erst so recht seine Kräfte, und es kam ihm zugute, daß er allem äußeren Scheine nach die Autorität des hl. Kyrill für sich hatte[3].

Dieser Situation nun sah sich Justinian gegenüber, und es dürfte nicht nur herrscherlicher Ehrgeiz und politische Schlauheit, sondern auch wirklich theologischer Eifer gewesen sein, was ihn zum

[1] Name und Bedeutung Tertullians in diesem Zusammenhang zeigen nicht nur, daß die christologische Formelbildung des 5. Jahrh. ihre Vorgeschichte hat (vgl. A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon [Chalkedon I, 5—202] 47f), sie weisen auch darauf hin, daß das theologische Denken im Westen schon früh einen stark juridischen Zug trägt, wie er sich mit der nüchternen Unterscheidung der chalkedonischen Formel leichter verbinden kann als das mehr metaphysisch-ästhetische Denken der Griechen; vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Tübingen 1909, 179f. Von hier aus erklärt sich vor allem auch die Rolle, welche die Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury als die westliche Erlösungsauffassung des Mittelalters und der Neuzeit schlechthin, im Gegensatz zur soteriologischen Würdigung der Auferstehung im Osten, spielt; vgl. unten III, 3.

[2] H. Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (Chalkedon II, 193—314) 244.

[3] Kyrill gilt den Monophysiten bis heute als der große Zeuge ihrer Lehre unter den Vätern. Über die kyrillische Formel *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* bei den Monophysiten vgl. J. Lebon, La christologie du monophysisme syrien (Chalkedon I, 425—580) 478—491.

Handeln trieb. Chalkedon konnte und sollte nicht ungeschehen gemacht werden. Aber seine Interpretation konnte man akzentuieren und in neue Bahnen lenken. Die Frage der Drei Kapitel gab die gewünschte Möglichkeit zum Eingreifen. Doch ging es keineswegs nur um diese selbst. Vielmehr sollte Chalkedon, das die Synthese alexandrinischer und antiochenischer Tradition gesucht und die Drei Kapitel in Schutz genommen hatte, auf eine alexandrinische Theologie hin interpretiert werden[4].

Diese auf dem 5. Konzil hervortretende Interpretation Calkedons, die man heute treffend mit Neu-Chalkedonismus[5] bezeichnet, wurde für das byzantinische Christusbild bestimmend. Das 6. Konzil bringt keine theologiegeschichtlichen Wandlungen mehr und auf dem 7. Konzil wird ein Christusbild vorausgesetzt, dessen Hauptlinien die des 5. Konzils sind und aus welchem man nun die Konsequenzen für die kirchliche Ordnung des Sakramentalen zieht. Auch die Theologie unserer Ostertexte kann nur als Neu-Chalkedonismus gekennzeichnet werden. Wie aber lassen sich nun von diesem Ansatz her die soteriologischen Motive der Texte in den Blick bekommen? Welche Chancen bietet überhaupt der Neu-Chalkedonismus für die konsequente Durchführung einer Soteriologie?

Die statische Abstraktheit der chalkedonischen Formel führte zum Rückgriff auf die Theologie Kyrills. Und ausgerechnet was uns an Kyrill das Schwächste und durch Chalkedon schlechthin überholt scheinen könnte, seine Rede von der *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* ist es, welche im Neu-Chalkedonismus wieder belebt wurde[6].

Daß man die *μία φύσις* Kyrills nicht in direkten Gegensatz zu den *duae naturae* stellen darf, braucht hier nicht dargelegt zu werden. Aber auch wenn man das Positive der kyrillischen Formel nur in der Betonung der Einheit des Subjekts in Christus sehen wollte, so wäre Kyrill durch Chalkedon einfachhin überholt und man müßte der Entwicklung des Neu-Chalkedonismus jede innere Sinnhaftigkeit absprechen. Seine Erscheinung würde so einer rein politischen Deutung überantwortet; auf der theologischen Ebene aber könnte man nur von Rückschritt und Nachgeben gegenüber dem Monophysitismus reden. Daß jedoch eine solche Einschätzung angesichts dessen, was ein allgemeines Konzil an Würdigung beanspruchen kann, nicht wohl vertretbar ist, liegt auf der Hand. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß der Neu-Chalkedonismus

[4] A. Grillmeier, Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor d. Gr. (Chalkedon II, 791—839) 806.

[5] Vgl. Ch. Moeller, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle (Chalkedon I, 637—720).

[6] Vgl. den Brief der skythischen Mönche an die afrikanischen Bischöfe: *... nec illos admittentes qui duas naturas dolose pronuntiantes unam Dei Verbi naturam minime confitentur, aestimantes hoc duarum naturarum professioni contrarium: quasi aliquid aliud quam duas naturas ineffabiliter unitas una Dei Verbi natura incarnata significet, beato Cyrillo ... ita scribente ...* (PL 65, 443 C—444 A).

als System im Westen nicht zum Zuge kam und von den Päpsten auch nicht förmlich approbiert wurde[7].

Es bleibt also die Frage: Welchen Aufschluß bot der Ansatz der kyrillischen Formel für Wahrheiten, zu deren Verdeutlichung und „Realisierung" in der Frömmigkeit es von der chalkedonischen Formel her weit größerer Anstrengungen bedurft hätte? Die Antwort kann nur sein: Die Mitteilung der *σωτηρία*, die Vergöttlichung des Menschen ist es, was in der kyrillischen Formel als das große theologische Anliegen griechischen Geistes mitschwingt. Auf die Teilnahme an der Unsterblichkeit der göttlichen Natur kam es an. Mit dieser Unsterblichkeit aber hatte der Logos die Menschennatur erfüllt, indem er selbst Mensch geworden war.

A. Grillmeier zeigt in seiner bedeutenden Untersuchung über die Vorbereitung der Formel von Chalkedon[8] auch die Herkunft des Physis-Begriffes der kyrillischen Formel auf. Dieser Begriff hat seinen Ursprung für die Christologie in dem von philosophischen Voraussetzungen der Stoa ausgehenden Logos-Sarx-Schema des Apollinarios von Laodikeia. „Als Physis kann nur angesprochen werden, was ein *αὐτοκίνητον* ist, was selbstbewegende Lebenskraft in sich hat, die als das eigentlich Lebensspendende in einem Wesensbereich gelten kann. Wenn nun in Christus die gesamte Lebensbewegung vom Logos ausgeht, so kann dem Leibe als solchem nicht die Würde zuerkannt werden, eine Physis zu sein und zu heißen. Daraus folgt die *μία φύσις*-Formel von selbst[9]." „Hierin liegt aber der Schlüssel zum Verständnis dieses Systems. Christus ist eins, weil er eine ‚Lebenseinheit' von Logos und Sarx ist ... Dabei fließt der natürliche und der übernatürliche Aspekt dieser Lebenseinheit ineinander[10]." Auch bei Athanasios „findet sich nicht immer eine klare Scheidung von natürlicher und übernatürlicher Lebensmitteilung ... Unvermerkt wird aber die natürliche Lebensactio gegenüber der Sarx zur *σωτηρία*, welche biblisch gesehen als eine übernatürliche betrachtet werden muß[11]."

Auch Kyrill sucht die Verbindung von Logos und Sarx möglichst eng zu gestalten. Jedoch „die natürliche Lebensmitteilung, welche der Leib Christi nötig hat, wird nicht mehr auf den Logos als Logos zurückgeführt, sondern der Seele zugeeignet. Die Idee der *ζωοποίησις*, wie auch der Organonbegriff kann bei Kyrill nur im übernatürlichen Lebensbereich des Gottmenschen Geltung haben[12]." Aber hier, so können wir hinzufügen, ist diese lebensspendende Funktion dessen, was *φύσις* heißt und nur eine sein kann, um so eindeutiger gewahrt.

Das Durchdrungensein des ganzen Jesus Christus von dem einen göttlichen (für seine Menschheit freilich übernatürlichen) Leben ist

[7] A. Grillmeier, Vorbereitung des Mittelalters 823ff.
[8] Ders., Die theologische und sprachliche Vorbereitung (Chalkedon I, 5–202).
[9] Ebd. 109.
[10] Ebd. 112.
[11] Ebd. 84.
[12] Ebd. 174.

es, was die kyrillische Formel über ihren chalkedonischen Sinn der personalen Einheit Christi hinaus auszeichnet und was ihr im Osten die Zukunft sichert. Diese chalkedonische Formel nämlich sagt (wenigstens zunächst und explizit) nur etwas von einer statischen Einheit formaler Art von zwei Naturen, von denen jede zunächst wenigstens „unvermischt" das je ihr Eigene vollzieht. Es ist in ihr zwar der Übergang von der Subjekteinheit zu einer Vergöttlichung der angenommenen „Natur" (im Sinn von Chalkedon) nicht ausgeschlossen, aber das eine personale Subjekt des Logos, der annimmt, bedeutet zunächst nur im Sinn einer Idiomenkommunikation etwas für die menschliche, angenommene Natur selbst, noch nicht unmittelbar aber etwas im Sinn einer inneren „Vergöttlichung" dieser Natur, die dann sich auswirkend auch den anderen Menschen mitgeteilt werden kann.

Gerade diese Vergöttlichung nun ist in Christus das Heil der ganzen Menschheit. Christus ist ja der zweite Adam, das Haupt der Menschheit und die Zusammenfassung aller Schöpfung. Diese paulinische Lehre hatte schon Irenäus zu seiner Rekapitulationstheorie ausgebaut, die ihrerseits für die griechischen Väter von größter Bedeutung wurde.

2. Neu-Chalkedonismus, Heilsbedeutung der Menschheit Christi und Osterfrömmigkeit

Der christologische Ansatz des Neu-Chalkedonismus soll nun als fruchtbar für die Osterfrömmigkeit erwiesen werden. Da erhebt sich sogleich eine Schwierigkeit: Ist das Heil darauf gegründet, daß das Wort Fleisch geworden ist und in Christus die ganze Menschheit an sich gezogen hat, so muß von allen Geheimnissen des Lebens Christi eben die Inkarnation ganz in den Vordergrund rücken, und dies scheint die Geschichte auch tatsächlich zu bezeugen. Im 4. Jahrhundert wird das Weihnachtsfest zum ersten Male urkundlich erwähnt, und noch im gleichen Jahrhundert hat es die größte Verbreitung gefunden. Zur selben Zeit findet die Inkarnation Erwähnung in orientalischen Anamnesetexten[13], in denen vorher besonders Tod und Auferstehung betont waren. Diese Entwicklung schreitet weiter fort: Im 7. Jahrhundert schon gibt es eine größere Anzahl von Marienfesten, die ihrerseits als Differenzierung des Weihnachtsfestkreises gelten können, der im Kirchenjahr mit dem Osterfestkreis in Wettbewerb tritt.

Trotzdem ist vom christologischen Ansatz alexandrinischer Theologie, wie sie der Neu-Chalkedonismus vertritt, zur soteriologischen Würdigung auch des Ostergeschehens kein weiter Weg. Dies zeigt sich mit aller Deutlichkeit gerade bei Athanasios, dessen Erlösungsauffassung auch für andere griechische Väter charakteristisch ist. Das Leben Christi wird in seiner Heilsbedeutung bei Athanasios keineswegs auf die Inkarnation als gleichsam einzig ent-

[13] O. Casel, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition (Jahrb. f. Liturgiewiss. 6 [1926] 113—201) 119f.

scheidenden Punkt zusammengezogen. Alle Phasen und Umstände des geschichtlichen Lebens werden ernstgenommen. Ja gerade darin zeigt sich, daß Christus die menschliche Natur in all ihren Bestandteilen, Lebensäußerungen und Schicksalen der Erlösung teilhaftig gemacht hat, daß er alle diese auf sich nahm[14]. Wie konsequent und manchmal auch übertrieben dieses Prinzip angewandt wird, zeigt sich schon vorher bei Irenäus, der auf diese Weise sogar die Zahl der Lebensjahre Christi zu erschließen sucht[15].

Mußte Christus, um uns zu erlösen, das ganze konkrete menschliche Leben auf sich nehmen, so gilt das vor allem für das Sterben. Gerade dieses mußte Christus ausleiden, um so unseren Tod vom Charakter des Fluches und der Sündigkeit zu befreien. Wenn Christus gerade im Tod unser Fleisch von der erschütterndsten Folge der Erbsünde gereinigt und in der Auferstehung als reines und unvergängliches dargestellt hat, so enthüllt sich eben damit in der Auferstehung erst der ganze Sinn der Menschwerdung[16]. Ja man kann sagen, die Inkarnation finde in ihrer ganzen Konkretheit erst in Tod und Auferstehung ihren Abschluß.

Noch von einer anderen Seite her kann man Zugang finden zu der hohen Wertschätzung, welche die byzantinische Frömmigkeit aufgrund ihres christologischen Ansatzes der Auferstehung und anderen Mysterien des konkreten Lebens Christi entgegenbringt. Man hat oft gesagt, die besonders dem Osten eigene starke Betonung der Gottheit Christi lasse die Heilsbedeutung seiner Menschheit nicht genügend hervortreten[17]. Eine Folge davon sei auch ein weitgehendes Verkennen des Mittlertums Christi, und gerade darin zeige sich am meisten das Negative der „monophysitischen Tendenz" des byzantinischen Christusbildes. Zum Anwalt dieser Kritik hat sich vor allem Karl Adam gemacht; und unter dem Eindruck der allzu sehr pointierten Ausführungen Adams hat man später auch das maßvolle Urteil von Jos. A. Jungmann[18] interpretiert, auf das sich Adam teilweise stützen konnte. Es ist zu bedauern, daß die Verteidiger der östlichen Haltung nicht das richtige Wort der Erwiderung fanden und hinter den genannten Untersuchungen zurückblieben. Der Versuch nämlich, den Sévérien Salaville unternahm[19], byzantinische Liturgie und Frömmigkeit zu verteidigen, verfehlte weitgehend die eigentliche Fragestellung. Die differenzierte Stellungnahme Jungmanns mißverstehend, sammelte Salaville in umfang-

[14] H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg 1894, 143f.

[15] Adv. haereses (PG 7, 783/84): Christus mußte alle Altersstufen durchleben, um so jedes Lebensalter zu heiligen.

[16] „Der Logos nahm einen sterblichen Leib an, damit dieser durch die Teilnahme am Logos, welcher alles umfaßt, fähig würde für alle zu sterben, durch den innewohnenden Logos unverweslich bliebe und fürder von allen die Verderbnis durch die Gnade der Auferstehung wiche." Athanasios, De inc. Verbi 9 (PG 25, 112A).

[17] So besonders K. Adam, Christus unser Bruder, Regensburg 1930. Über die Kontroverse: J. A. Jungmann, K. Adam-S. Salaville u. a. vgl. A. Raes, De byzantijnse vroomheid en het Monophysisme: Bijdragen 13 (1952) 299—305.

[18] Jungmann, Die Stellung Christi, z. B. 215.

[19] S. Salaville, Christus in orientalium pietate: Ephem. liturg. 53 (1939) 11—59; 350—385. Vgl. dazu J. A. Jungmann, ZkTh 65 (1941) 232f.

reichen Artikeln Stellen byzantinischer Liturgie, in denen von der Menschheit, vom Leibe, von der durchbohrten Seite Christi und vom Mittler die Rede war, ohne jedoch auf den eigentlichen theologischen Aspekt zu achten, in dem diese Worte erscheinen. Einen späten Beitrag zur Kontroverse leistete auch H. Engberding[20] in seiner Untersuchung liturgischer Dokumente des Monophysitismus unter dem Aspekt der chalkedonischen Zwei-Naturen-Lehre. Die Frage nach der Heilsbedeutung der Menschheit Christi und seinem Mittlertum aber wird auch hier nicht in der für die berücksichtigten monophysitischen Kreise charakteristischen Perspektive gesehen. So mag es nicht unnütz sein, diese umfassendere Fragestellung im Auge zu behalten, wenn wir nun neuerlich die Möglichkeiten betrachten, welche die neu-chalkedonische Christologie für eine besondere Betonung des Osterthemas bietet.

Nicht die ausdrückliche Betonung der Menschheit Christi als eines der Gottheit gegenüber selbständigen Aktionsprinzips ist schon in jedem Fall die beste Gewähr für die Würdigung der Heilsbedeutung dieser Menschheit und des Mittlertums Christi[21]. Denn die Heilsbedeutung ist eben nicht nur Bedeutung, sondern Heilsbedeutung. Das Mittlertum aber schließt nicht nur die beiden Termini der mittlerischen Bewegung als eigenständige ein, sondern vor allem die wirkliche Verbindung dieser Termini. Wenn es also darum geht, Gott und Mensch im Heilswerk zu vereinen, so reicht es nicht aus, daß Christus mit seiner Gottheit auf Seiten Gottes, mit seiner Menschheit auf Seiten der Menschen steht. Denn so werden beide nur in einem Individuum in der hypostatischen Union geeint. Damit jedoch das ganze Menschengeschlecht prinzipiell mit Gott geeint sei, muß Christus als Urbild aller Menschen in seiner Menschheit seine Gottinnigkeit darstellen. Dann aber kann diese Ur- und Vorbildhaftigkeit für ein mit Gott geeintes Menschengeschlecht nicht einfach im Aufgenommensein in die hypostatische Union bestehen. Sie muß sich vielmehr darin erweisen, daß die Menschheit Christi kraft der hypostatischen Union von gnadenhaft göttlichem Leben durchströmt ist. Je deutlicher dies eine Christologie gleich in ihrem Ansatz zum Ausdruck bringt, desto mehr sichert sie ein starkes Bewußtsein von der Heilsbedeutung der Menschheit Christi und seinem Mittlertum. Gerade im Neu-Chalkedonismus aber ist dies der Fall, wie die Wiederbelebung der *μία φύσις*-Formel mit ihrer Betonung des vom Logos her in Christus den Menschen zufließenden göttlichen Lebens beweist.

[20] H. Engberding, Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften: Chalkedon II, 697—733.

[21] Wie wenig gerade in diesem Punkt eine korrekte Dogmatik vor Entstellungen in der Frömmigkeit schützt, zeigt das Urteil von F. X. Arnold: „Die Geschichte der Pastoraltheologie ist leider der lebendige Beweis dafür, wie sehr das Wesen der christlichen Mittlerreligion verkannt werden konnte." Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit (Chalkedon III, 287—340) 300. Die Theologie bleibt trotz Chalkedon vor Einseitigkeiten ebenfalls nicht bewahrt. Vgl. K. Rahner, Chalkedon — Anfang oder Ende? (Chalkedon III, 3—49) = Probleme der Christologie von heute (Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 169—222).

Wie die Heilsmitteilung, so wird freilich jede Lebensäußerung Christi mit Vorliebe vom Logos her gesehen und gerade in den liturgischen Texten diesem als Aussagesubjekt zugeschrieben. Dieses bedeutet jedoch keine Einschränkung der Menschheit Christi als eines in sich gültig konstituierten Wirkprinzips. Je inniger nämlich ein Mensch in die Einigung mit Gott hineingezogen wird, desto mehr kommt er auch als Mensch zum Vollzug seiner selbst[22]. Das war den Vätern nach Apollinarios und ganz gewiß nach Überwindung des Monotheletismus auf ihre Art sehr deutlich. Zwar schützt das Bekenntnis orthodoxer Lehrsätze nicht immer vor heimlichen Vorstellungen, die diesen nur wenig entsprechen. Aber es gibt außer Konzilsbeschlüssen auch noch andere Kriterien, die zeigen, daß die Anerkennung der Menschheit Christi als eines eigenen echten Wirkprinzips in der klassischen Zeit byzantinischer Frömmigkeit kein bloßes Lippenbekenntnis war.

Wäre das Bewußtsein der unverkürzten Menschheit Christi in der Frömmigkeit nicht fest verankert, so müßte sich eine Tendenz zur Loslösung des gottsuchenden frommen Verlangens des Menschen von den Heilstaten des konkreten Herrenlebens zeigen[23]; und diese Tendenz müßte verstärkt werden durch die begeisterte Schilderung des von göttlichem Leben erfüllten Christus, der somit menschlicher Vorstellung immer schwerer zugänglich würde. Diese „Entrückung" der gnadenerfüllten Menschheit Christi in einen gleichsam luftleeren Raum zwischen Himmel und Erde erfolgt jedoch in der byzantinischen Frömmigkeit keineswegs. Vielmehr erweist sich die Menschheit des Herrn gerade in den Taten ihres geschichtlichen Lebens als Quelle des Heils für die Menschen. Überaus bezeichnend dafür ist, daß die Kirche uns im sakramentalen Raum an entscheidenden Stellen nicht einfachhin mit Christus, sondern zunächst mit seinen Heilstaten verbindet, welche sich in der geschichtlichen Wirklichkeit konkreten menschlichen Lebens vollzogen haben. So wäre z. B. ein Fest der Heiligsten Dreifaltigkeit in der alten Kirche nicht vorstellbar. Man hätte höchstens die Offenbarung dieses Geheimnisses im Ereignis der Taufe Christi und der Herabkunft des Geistes auf die Apostel feiern können, wie man dies auch später tat. Sämtliche Christusfeste waren den Mysterien des Lebens Christi geweiht, die Heiligenfeste aber waren *dies natalis*. Erst der abendländischen Frömmigkeitsgeschichte des zweiten Jahrtausends blieb

[22] Vgl. K. Rahner, Probleme 182f.

[23] Eine andere Möglichkeit wurde in der abendländischen Frömmigkeit des Mittelalters teilweise verwirklicht. Vom Morgenlande hat man sie nie behauptet, und so genügt es, an dieser Stelle auf sie hinzuweisen: Wenn nämlich der allmächtige, unfaßbare Gott nach seinem irdischen Wandel die trauernde Menschheit wieder verlassen hat, so können nur noch seine auf der Erde gleichsam zurückgebliebenen Spuren Trost bieten. Dies sind die historischen Einzelheiten des Jesuslebens, die ganz der Vergangenheit angehörend doch der Betrachtung des frommen Gemüts unerschöpflichen Stoff bieten. Demgegenüber haftet die byzantinische Frömmigkeit nicht an solchen minutiösen Einzelheiten, löst sich aber auch genau so wenig vom irdischen Leben des Herrn ab, sondern hält sich an die Heilstaten, die sich geschichtlich ereignet haben und doch objektive Gegenwärtigkeit im Sakramentalen erhalten.

es vorbehalten, Feste „abstrakter" Wahrheiten, die nicht unmittelbar Ereignisse unserer Heilsgeschichte meinen, einzuführen, wie das der Heiligsten Dreifaltigkeit, des Herzens Jesu und Josefs, des Arbeiters.

Die Sakramente der Taufe und der Eucharistie waren dementsprechend nicht bloß ein Tätigwerden des transzendenten Gottes am Menschen, an dem dieser Gott seine Gnade wirkt, sondern zunächst ein Anteilgeben an den Heilstaten des Herrn in seiner Geschichte, an seinem Tode und seiner Auferstehung. Dies gilt vor allem auch für die eucharistische Opferfeier, wie die Anamnesetexte eindrucksvoll bezeugen. Das alles andere überwiegende Interesse an der bloßen Realpräsenz des Herrn in der Hostie, durch welche Christus gewissermaßen allein vom Himmel, nicht aber von der Geschichtlichkeit seines Abendmahles und Todes her in unseren Raum-Zeit-Punkt eintritt, gehört einer Zeit an, da man das liturgische Erbe der Vergangenheit weitgehend nicht mehr verstand.

Eine solche Sicht der Heilsordnung, in der das Heil uns wesentlich in unserer Anamnese der leibhaftigen, einmaligen Heilsgeschichte erreicht, war der alten Kirche in Ost und West gemeinsam. Im Morgenlande jedoch fand sie neuen Ausdruck und definitive Bestätigung gerade im Kampf gegen den Ikonoklasmus, zu einer Zeit also, da in der Frömmigkeitsgeschichte des Abendlandes die Auflösung der alten Ordnung bereits begonnen hatte. Konnte es doch für die Bildertheologie keine Ikone geben, die etwas darstellte, was nicht in dieser Welt sich geoffenbart und sichtbargeschichtliche Wirklichkeit geschaffen hatte. Die Christusbilder wollte man so malen wie Christus in seinem Leben erschienen war, wenn auch freilich nicht in naturalistischen Formen. Deshalb schenkte man den Legenden von Bildern aus der Zeit Christi bereitwilligst Glauben[24] und machte diese, sowie die berühmten Acheiropoietoi[25] zum Vorbild unzähliger Kopien.

Das Ernstnehmen der geschichtlichen Gegebenheiten gerade für das Leben Christi entsprang jedoch nicht einem Frömmigkeitsgefühl, wie dem des Mittelalters, das sich in die subjektive Betrachtung der Einzelheiten des historischen Jesuslebens vertiefte. Vielmehr stand hinter dem Blick auf den konkreten Vollzug des geschichtlichen Lebens Christi die theologische Überzeugung, daß wir Christus auch als Gott in dem Maße nahe sind, in welchem sich seine Heilstaten, vor allem Tod und Auferstehung, an uns vollziehen. Der Herr ist ja der durch Tod und Auferstehung Hindurchgegangene, der so wiederkommen wird, wie wir ihn in den Himmel haben auffahren sehen, der auch in seiner Glorie zur Rechten des Vaters nicht der von seinem geschichtlichen Leben einfachhin Losgelöste ist. Vor allem aber ist das Gesetz der im geschichtlichen Leben Christi sichtbar gewordenen Offenbarungs-

[24] Über das Abgarbild, welches auch auf den Verhandlungen des 7. Konzils eine Rolle spielt, vgl. E. v. Dobschütz, Christusbilder, Leipzig 1899, 102—196.
[25] Über die wichtigsten Acheiropoietoi ebd. 40—101.

wirklichkeit auch das Strukturgesetz der Heilsmitteilung an uns des Heils, das uns in Jesus Christus vom Logos her über seine heilige Menschheit zuteil wird.

Die platonische Bildauffassung, in der das Bild nicht der äußerliche, arbiträre Verweis auf etwas anderes und Getrenntes, sondern die greifbare „Anwesenheit" des Abgebildeten (wenn auch in variabler Intensität) ist, trug das Ihre dazu bei, diese Gedanken der Einheit aller Menschen in Christus und ihrer Gleichgestaltung mit den Mysterien seines Lebens für die byzantinische Frömmigkeit in ihrer ganzen Leuchtkraft erscheinen zu lassen. So kann man den Gedanken der Heilsbedeutung der Menschheit Christi, die in den Mysterien seines Lebens ganz Organ der Gottheit ist und sich doch gleichzeitig ganz als sie selbst und ihr eigenes Wirkprinzip erweist, kaum konsequenter zur Geltung bringen als dies von den griechischen Vätern und der byzantinischen Frömmigkeit gerade in Verfolgung ihres neu-chalkedonischen christologischen Ansatzes geschieht.

Dennoch ist auch diese Sicht der Menschheit Christi bei aller bestechenden Konsequenz nicht ohne Einseitigkeit. Vergleicht man sie nämlich mit dem Bilde, welches die Schrift vom Mittlertum des Herrn zeichnet, so fällt die Verschiedenartigkeit der Aussage sofort ins Auge. Allzu deutlich spricht Paulus vom Menschen Jesus Christus als dem einen Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim 2, 5). Durch dieses Schriftwort ist freilich nicht ausgeschlossen, sondern vorausgesetzt, daß vor jeder menschlichen Mittlertätigkeit Christi der Heilswille des Vaters und die Herabkunft des Logos stehen, und dennoch hat gerade die Ausdrucksweise des hl. Paulus ihre unaufgebbare Bedeutung: Christus ist als Mittler zwischen Gott und den Menschen nicht nur die Offenbarung des Vaters, er ist auch der, welcher auf Seiten der Menschheit unser Opfer dem Vater darbringt. Die mittlerische Tätigkeit Christi ist in der Bewegung vom Vater her noch nicht erschöpfend beschrieben. Sie verlangt als zweite Phase und zweiten Aspekt eine Aufwärtsbewegung vom Menschen zu Gott hin, die nur in einer menschlich-freien Antwort realisiert werden kann[26].

Die Schau der Menschheit Christi vom Logos her bedeutet für diesen zweiten Aspekt an sich keine Beeinträchtigung. Dennoch entspricht es der Beschränktheit menschlichen Erkennens, wenn das dem Blick Entferntere nun nicht mit der gleichen Schärfe erfaßt wird, wie das, worauf das Auge unmittelbar gerichtet ist. Werden also die geschichtlichen Taten Christi vor allem als die Heilsoffenbarung Gottes in dieser Welt gesehen, so bedeutet dies zwar an sich zugleich auch die höchste Würdigung der menschlichen Heilstätigkeit Christi. Aber es wird auf diese Weise doch nicht immer der Versuchung wirksam begegnet, auch die irdische Erscheinungsform dieser nur dem Glauben zugänglichen Offenbarung

[26] Vgl. O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt a. M. 1953. 154—165.

in ihrer Diesseitigkeit zu idealisieren, somit ungewollt ihre historische Glaubwürdigkeit zu schwächen und so letztlich doch ihrer Heilsbedeutung zu entleeren, die gerade daran hängt, daß sie echt menschliche Wirklichkeit ist.

So geraten in dieser Christologie manche Züge des synoptischen Christusbildes in Gefahr, zwar nicht direkt getilgt, aber doch in gewisser Weise verdunkelt zu werden. Wenn z. B. Papst Honorius die Worte „Ich bin vom Himmel gekommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den des Vaters, der mich gesandt hat" (Jo 6, 38), und „Nicht wie ich will, sondern wie Du willst" (Mk 14, 36) so erklärt, als habe Christus dies nicht von sich selbst sagen können, sondern nur für uns gesprochen, damit wir den Willen des Vaters erfüllen[27], so wurde diese Deutung aus ihrer dogmengeschichtlichen Situation heraus des Monotheletismus verdächtigt und später auch nur noch von Monotheleten aufrechterhalten. Dennoch hatten schon früher verschiedene Väter, unter ihnen besonders auch Kyrill von Alexandrien[28], den Ausruf Christi am Kreuz „Mein Gott, warum hast Du mich verlassen" (Mt 27, 46) ebenso interpretiert: Christus ruft nach dem Vater nicht für sich selbst, sondern für uns. Dieselbe Deutung von Mt 27, 46 wird auch später vielfach vertreten, so z. B. durch Johannes von Damaskus[29]. Auch bei Severus von Antiochien findet sich diese Auffassung[30], und man könnte in der Verwandtschaft mit diesem bedeutenden Vertreter des Monophysitismus den Beweis für eine typische Schwäche gerade des spezifisch byzantinischen Christusbildes und seine Verfälschung gegenüber dem Evangelium sehen[31], wüßte man nicht, daß auch Augustinus, Leo der Große, Bernhard von Clairvaux noch im Mittelalter und viele andere dieselbe Exegese vertraten. Wenngleich also die byzantinische Konstruktion des Christusbildes ganz vom Logos her bei aller dogmatischen Korrektheit und Höhe der theologischen Idee eine ungewollte Unschärfe in bezug auf die realistischen Tiefen des menschlichen Lebens Jesu nicht ausschließt, so steht es doch nach Ausweis der Frömmigkeitsgeschichte des Abendlandes auch mit dem „rein"-chalkedonischen Christusbild hierbei in praxi nicht besser.

Am besten läßt sich eine gewisse Einseitigkeit des byzantinischen Christusbildes durch die beiden Phasen mittlerischer Tätigkeit veranschaulichen. Ist das byzantinische Christusbild ganz vom Logos her aufgebaut (um im Bilde zu bleiben: von oben nach unten durchkonstruiert), so kommt dadurch nicht einfach die Menschheit (das Unten) zu kurz, wohl aber tritt die spezifisch eigene Sinnhaftigkeit der von unten nach oben gerichteten Strukturlinie in den Hintergrund. Diese aufwärts gerichtete Phase der Mittlertätigkeit Christi beinhaltet sein menschliches Opferleben

[27] Vgl. Mansi 11, 540f.
[28] Quod Unus sit Christus (PG 75, 1328A).
[29] De fide orthodoxa III, 24 (PG 94, 1092C).
[30] Severus bei Eustathios Monachos (PG 86, 932D).
[31] Ähnliches ließe sich zur Exegese von Lk 2, 52 und anderen Stellen sagen.

zwischen Bethlehem und Golgatha, das ganz darauf gerichtet ist, den Willen des Vaters zu erfüllen. Alle konkreten Taten dieses Opferlebens sind natürlich auch Offenbarung göttlicher Liebe an uns, aber insofern sie sich in irdischer, menschlicher Wirklichkeit ereignen müssen, bedeuten sie den vollen und freiwilligen Selbstvollzug und Selbstverzicht des Menschen Jesu, in dessen Leben sie geschehen. Die so dem Vater entgegnende freiwillige Antwort Christi hat zwar auch in dem vom Logos her konstruierten Christusbild ihren Raum, tritt jedoch nicht ins volle Licht der Betrachtung. Dies muß sich besonders in der Deutung des Kreuzestodes zeigen. Stärker, als dies in der westlichen Theologie der Fall ist, sieht der Osten den Tod Christi von seiner Inkarnation her und stellt ihn somit wie diese unter den Gedanken der Epiphanie. Deshalb auch die enge Verknüpfung zwischen Tod und Auferstehung! Dagegen schrecken die griechischen Väter bezeichnenderweise bisweilen vor dem Gedanken zurück, daß Christus am Kreuze sein Leben als Lösegeld für unsere Sünden in die Hände des Vaters gelegt habe[32]. Statt dessen lassen sie das menschliche Leben Christi als Lösepreis dem Teufel zufallen, der freilich dabei der Betrogene ist, denn indem er den Köder des Leibes verschlingt, wird er vom Haken der Gottheit durchbohrt[33]. Das Eigenartige dieser Auffassung liegt nicht etwa darin, daß Gott den Teufel betrügt. Wie sollte der Teufel im Spiel mit Gott nicht naturgemäß und von vorneherein schon der „armselige, betrogene" Teufel sein! Bezeichnend ist in unserem Zusammenhang vielmehr, daß man es nur mit Bedenken wagt, Christus in aller Konsequenz als den zu sehen, der als Mensch mit jedem Atemzuge, besonders aber am Kreuz sein Leben dem Vater aufopfernd darbringt[34]. Hier meldet sich wieder eine Schwäche an, die schon der altkirchlichen Logostheologie eigen war, die im byzantinischen Christusbild aber besonderen Raum fand. Dies bedeutet jedoch kein negatives Urteil über den Grundansatz byzantinischer Christologie oder ihr System als Ganzes, denn jedes menschliche System lebt davon, gewisse Wahrheiten stärker zu betonen als andere. Gerade für die Würdigung der Mysterien des Lebens Christi aber hat sich die byzantinische Christologie als fruchtbar erwiesen.

[32] Gregor von Nazianz, der diesen Gedanken betont und ein Lösegeld an den Teufel ablehnt, fragt trotzdem, wie sich der Vater denn am Blute des Eingeborenen freuen solle und gibt darauf eine ausweichende Antwort; Or. 45, 22 (PG 36, 653).

[33] Diese Darstellung ist in der Nachfolge des Origenes besonders entwickelt bei Gregor von Nyssa, Or. Cat. 22—24 (PG 45, 59—66), aber auch sonst verbreitet. Gregor von Nazianz und Johannes von Damaskus versuchen freilich, sie aus der Verbindung mit dem Gedanken einer Zahlung an den Teufel zu lösen. Vgl. Gregor von Nazianz, Or. 39, 13 mit Or. 45, 22; ferner Johannes von Damaskus, De fide orth. III, 27 (PG 94, 1096f).

[34] Natürlich bedeutet das noch keine Ausschaltung des Opfergedankens. Im Mittelpunkt jedoch steht dieser nur bei den Antiochenern. — Um den Gedanken des Opfers in byzantinischer Sicht zu betonen, müßte der Ansatz griechischer Christologie (freilich nicht sehr anschaulich) etwa so durchgeführt werden: Der Logos opfert als der fleischgewordene Logos sein Leben dem Vater so auf, daß sein menschlicher Wille gerade im Verzicht zum letzten Vollzug seiner selbst kommt.

Sie hat von einer bestimmten Seite her die Heilsbedeutung der Menschheit Christi und die Wahrheit seines Mittlertums in helles Licht gesetzt. Diese Mittlerschaft aber offenbart sich ihrerseits unter allen Mysterien am vollständigsten in dem der Auferstehung: Was in der Inkarnation durch die hypostatische Union begründet ist, das muß in Christi irdischem Leben und im geschichtlichen Nacheinander dieser Welt zum Vollzug seiner selbst kommen — bis hin zum Tode auf Golgatha. In der Auferstehung aber geschieht an der Menschheit die Offenbarung dieser Heilswirklichkeit als Erlösung und Begründung der neuen Schöpfung.

Die in der Auferstehung gesetzte Wirklichkeit kann grundsätzlich nicht mehr überboten werden. Die Himmelfahrt kann nur mehr sichtbar machen, daß Christus der Erhöhte ist. Die Parusie aber ist das Offenbarwerden dieser Wirklichkeit vor aller Welt, die in eben dieser Offenbarung endgültig verwandelt wird. So muß all das, was über die Vergöttlichung des Menschen in Christus gesagt wurde, auf ein Festgeheimnis hin zusammenlaufen: auf das Mysterium der Auferstehung, auf Ostern. So kommt es, daß die byzantinische Liturgie Ostern in noch leuchtenderen Farben malt, als dies die alte Kirche tat, zu einer Zeit, da doch Pascha das eine große Fest des Kirchenjahres überhaupt war. Diese leuchtenden Farben entstammen der griechischen Erlösungslehre und der Christologie des Neu-Chalkedonismus.

Ob alles, was diese zum Osterbild der alten Kirche hinzugefügt haben, eine Bereicherung darstellt, das kann hier nicht entschieden werden. Das eine aber läßt sich sagen, daß die griechische Theologie gleichzeitig von außen her den Weg gebahnt und von innen her das Osterbild so geformt hat, daß Pascha für alle Zeit das Fest der Feste und die Osterfrömmigkeit ein entscheidender Grundzug des christlichen Ostens blieb.

3. Westlicher Chalkedonismus, Satisfaktionslehre und Osterfrömmigkeit

In der spezifisch griechischen Auffassung von Christus und dem Heil der Menschen waren die besten Möglichkeiten für den Fortbestand einer ausgeprägten Osterfrömmigkeit gegeben. Diese Behauptung möge zusätzlich noch erhärtet werden durch einen Blick auf Christologie und Erlösungslehre im Westen. Läßt sich auch hier etwas Spezifisches aufzeigen, was den späteren Schwund der abendländischen Osterfrömmigkeit erklärlich macht?

Daß gerade im Westen christologische Voraussetzungen in dieser Hinsicht eine Rolle spielten, daran lassen die Untersuchungen von J. A. Jungmann keinen Zweifel. Welcher Art aber waren diese Voraussetzungen? Sie bestehen in einem stark antiarianischen Zug dieser Christologie. Solches gilt nun auch für den Osten, und dennoch ist kaum anzunehmen, daß die gleichen Voraussetzungen sich so verschieden ausgewirkt haben sollten.

Es handelt sich also um die nähere Bestimmung der Christologie des Westens, die zwar mit der des Ostens ein antiarianisches Erbe

gemeinsam hat, sich aber von der östlichen Christologie dennoch unterscheidet und gerade in dieser Unterschiedenheit die Zukunft im Westen bestimmt.

Wir haben als für den Osten charakteristisch den Neu-Chalkedonismus kennengelernt. Was entspricht diesem als Gegenstück im Westen? Ein sehr konservatives Beharren auf der Formel von Chalkedon, einem Chalkedon, das mehr als Ende, denn als Anfang gesehen wird.

Die den Westen auch im Mittelalter bestimmende christologische Haltung wird deutlich greifbar im Drei-Kapitel-Streit und in der theopaschitischen Frage[35]. Daß man dem gewaltsamen Gebaren Justinians ablehnend entgegentrat, ist zwar nicht verwunderlich. Aber die Hilflosigkeit gegenüber der theopaschitischen Formel und dem Gesamtkomplex des Neu-Chalkedonismus zeigt doch, wie wenig man imstande war, mit dem Kapital von Chalkedon zu wuchern.

„Einer aus der Heiligsten Dreifaltigkeit hat gelitten", sagten die skythischen Mönche, und die Berechtigung einer solchen Aussage hätte man wenigstens nach Ephesus und der Definition des Theotokos-Titels nicht mehr in Frage stellen sollen. Dennoch werden im Briefe des Papstes Hormisdas an den afrikanischen Bischof Possessor, der sich zu Konstantinopel aufhielt, die Mönche einfach als Häretiker hingestellt[36]. Und noch schlimmer fiel das Gutachten aus, welches der Presbyter Trifolius im Auftrag des römischen Senats verfaßte[37]. Wohl mochte man in Rom gefühlt haben, daß hinter der skythischen Formel tatsächlich eine dem Westen unbekannte Größe stand. Dennoch weist nichts darauf hin, daß man den wirklichen Zusammenhang mit dem Neu-Chalkedonismus erkannte; und dies zeigt nur noch mehr, wie wenig Verständnis man eigentlich für neue Probleme der Christologie aufbrachte. Auch jene beiden Männer im Westen, die an theologischem Denken ihre Zeitgenossen überragten, Boethius und Fulgentius, blieben in ihrer Stellungnahme zwar korrekt, konnten jedoch dem eigentlich Spezifischen des Neu-Chalkedonismus, der auf dem Boden von Chalkedon wiederbelebten *μία φύσις* Kyrills, keine Bereicherung ihrer eigenen Theologie abgewinnen.

Eine noch entschiedenere Ablehnung der neuen griechischen Geistigkeit durch den Westen zeigt sich im Drei-Kapitel-Streit. Wegen der Nachgiebigkeit des Papstes Vigilius gegenüber Justinian kommt es vorübergehend sogar zu einem Schisma der afrikanischen Kirche[38]. Umfangreiche Schriften zur Verteidigung der Drei Kapitel werden verfaßt[39]. Auch Spanien wird in den Widerstreit

[35] Zum Folgenden vgl. Grillmeier, Vorbereitung des Mittelalters (Chalkedon II, 791—839).

[36] Acta Conc. Oecum. ed. Schwartz IV, 2, S. 44—46.

[37] Grillmeier 802.

[38] Ebd. 810.

[39] So die 12 Bücher ‚Pro defensione trium capitulorum' des Facundus von Hermiane (PL 67, 527—852).

gegen das 5. Konzil hineingezogen: „Nirgends im westlichen Raum ist dieser Einfluß so spürbar als auf der iberischen Halbinsel, wenn er sich auch erst im 7. Jahrhundert so recht ausgewirkt hat. Isidor von Sevilla (600—636) wurde zum besonders bedeutsamen Vermittler des afrikanischen Chalkedonismus an die spanische Theologie und an das Mittelalter[40]."

Keiner der Päpste hat das neu-chalkedonische System als solches formell approbiert, aber dennoch mußten sich Vigilius und seine unmittelbaren Nachfolger mehr als einmal der Beschuldigung gegenüber verteidigen, sie hätten Chalkedon an die Griechen verraten.

Auch in der Folgezeit geht der Einfluß des Neu-Chalkedonismus am Westen fast spurlos vorüber. Nur einmal, unter Martin I. im Laterankonzil des Jahres 649, spricht er sich deutlich aus. Griechische Mönche stehen im Hintergrund. Aber auch dieser Einbruch bleibt Episode. Die weitere Entwicklung der lateinischen Christologie setzt nicht bei Martin I. an, „sondern greift zurück auf Boethius, Cassiodor, Gregor den Großen und Isidor von Sevilla. Mit anderen Worten: Die nüchtern-einfache rein chalkedonische Christologie bleibt die Vorliebe des Abendlandes[41]."

Die Frömmigkeitsgeschichte zeigt jedoch, daß diese Vorliebe für die ‚rein'-chalkedonische Christologie nicht immer das volle Bewußtsein und die beste Interpretation der Lehre des Konzils garantierte[42].

Die Abstraktheit der Lehre von den zwei in einer Person geeinten Naturen verführte dazu, im Blick auf die eine, göttliche Person auch die göttliche Natur in Christus stärker zu betonen. Und die Schwierigkeit, sich eine vollkommen menschliche Natur nicht in einer menschlichen, sondern der göttlichen Person subsistierend zu denken, legte es allzusehr nahe, mit dem Fehlen einer eigenen menschlichen Person in der Vorstellung auch einige Abstriche an der menschlichen Natur zu verbinden.

Am schwierigsten aber war es, eine so unanschauliche Wahrheit zu dem in Tod und Auferstehung so konkret sich vollziehenden Erlösungswerk in Beziehung zu setzen. Wie sollte man es verstehen,

[40] Grillmeier 814. Die Bedeutung der spanischen Kirche für den eingangs skizzierten Wandel abendländischer Frömmigkeit wird besonders herausgestellt bei J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus. Es scheint also, daß eine forciert antiarianische Haltung gerade innerhalb des „reinen" Chalkedonismus aufkommen konnte.

[41] Grillmeier 837. Die genannten Väter werden als Übermittler Chalkedons an das Mittelalter auch angeführt bei L. Ott, Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik (Chalkedon II, 873—922) 900f.

[42] Was in der dogmatischen Formel gebunden ist, fällt in der abendländischen Frömmigkeitsgeschichte der Zukunft weithin auseinander. Das Los der so symmetrisch gebauten chalkedonischen Formel in der Praxis ist die unselige Pseudoalternative: Betonung der Gottheit oder der Menschheit, wobei die Überbetonung der Gottheit als die „frömmere" Lösung gelten mußte. — Unter solchem Aspekt erscheinen vielfach auch die Positionen im Gnadenstreit. — Im östlichen Christusbild ist die Spannung der Naturen durch die einheitliche Schau vom Logos her von vorneherein aufgefangen.

daß Christus für uns gestorben sei, wenn doch Christus Gott war und man wegen der „Unvermischtheit" der beiden Naturen darauf bedacht sein mußte, von der Gottheit jedes Leid fernzuhalten. Mußte nicht, wenn man die beiden Naturen ernst nahm, in der Vorstellung die Person gleichsam zerrissen werden? Und war deshalb nicht wiederum der bessere Ausweg, die Menschheit ein wenig zu verkürzen und sie gleichsam nur zur äußeren Anzeige des Wirkens Gottes in dieser Welt zu machen?

Zur Verdeutlichung dieser Problematik mag ein Blick auf jene Auffassung vom Erlösungswerk Christi genügen, die in der Tradition rein chalkedonischer Theologie seit Anselm von Canterbury im Westen tatsächlich herrschend wurde. In dieser Auffassung stehen die Begriffe von Verdienst und Genugtuung ganz im Vordergrund. Die formale Dignität der Akte Christi im Erlösungswerk beansprucht das Hauptinteresse, ihre konkrete Inhaltlichkeit tritt zurück. So kann auch der Tod Christi nur als das geduldige, gehorsame Aushalten der Qualen beim Sterben gefaßt werden. Seine Notwendigkeit aber ist nur noch auf ein positives Dekret Gottes gegründet, da doch in dieser Theorie auch jede andere Tat Christi wegen ihres, kraft der Würde der Person unendlichen sittlichen Wertes zur Erlösung genügt hätte. Der Satz von der Überwindung des Todes durch den Tod, die sich in der Auferstehung offenbart, dieser Satz, den die alte Kirche so gerne aussprach[43], muß so das ihm eigene tiefsinnig Paradoxe gänzlich verlieren, da ja seine anselmianische Interpretation nicht mehr den Tod als solchen, sondern nur noch irgend eine sittliche Tat meinen kann. Die Auferstehung Christi selbst aber wird dann konsequent aus dem Vollzug des Erlösungswerkes ganz ausgeklammert und nur als dessen nachträgliche Beglaubigung gesehen. Erweist sich so schon aus ihrem Charakter als juridischer Satisfaktionslehre heraus die mittelalterliche Erlösungsauffassung als ungünstige Voraussetzung für eine ausgeprägte Osterfrömmigkeit, so beleuchtet sie außerdem noch durch das, was sie selbst an christologischen Motiven in sich aufgenommen hat und was nicht, die Tatsache, daß auch die Christologie, welche das Mittelalter ererbt hat, ein Verblassen des Osterbildes zur Folge haben muß.

So wenig nämlich die Auferstehung Christi nach der Satisfaktionstheorie als Erlösungsgut zur Geltung kommen konnte, so wenig trat sie auch für das durchschnittliche theologische Bewußtsein als Mitteilung neuen Lebens an die Menschheit in Erscheinung. Die Wahrheit vom ewigen, unsterblichen Leben der göttlichen Natur Christi, das von dieser her als Gnadenfülle auch der menschlichen Natur und durch Christus allen Menschen zuteil wird, blieb für die mittelalterliche Erlösungslehre totes Kapital. Denn hier kam alles auf die Menschheit Christi als Prinzip der physischen Verdienshandlung und auf seine Gottheit als Prinzip für deren Wertbestimmung an. Wohl wußte man damals und auch später um die

[43] Vgl. etwa die Worte der lateinischen Osterpräfation: *Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit.*

„heiligmachende Gnade" der menschlichen Natur Christi, doch konnte diese Gnade allzuleicht auf einer Linie mit anderen Vorzügen der Seele Christi erscheinen, um so mehr freilich gefordert, als auch andere Menschen sie besaßen. Die „heiligmachende Gnade" Christi erhielt also schließlich ihren Platz in einer abstrakten Christologie, ohne Auswirkungen für die Soteriologie. Diese Lücke konnte zwar durch die Lehre von der *gratia capitis* und der physisch-instrumentalen Wirksamkeit der Menschheit Christi bei der (sakramentalen und außersakramentalen) Gnadenspendung Gottes an den Menschen im Mittelalter wieder einigermaßen ausgefüllt werden. Aber von daher war doch nur schwer oder gar nicht eine Theologie der Heilsbedeutung der Auferstehung Christi zu entwickeln und noch weniger war es möglich, eine solche in Frömmigkeit und Liturgie zu realisieren.

Die Lehre von der *communicatio naturarum*, die mehr ist als eine bloße formal-ontologische ‚*communicatio idiomatum*', welche die menschliche Natur Christi an sich in ihrer unvergöttlichten Menschlichkeit beläßt, gehört zwar mit zum Gesamt der chalkedonischen Christologie, war aber im „rein"-chalkedonischen Ansatz selbst doch nicht so deutlich greifbar verankert, daß ihre Wirksamkeit für die Erlösungslehre sichergestellt gewesen wäre. Darunter aber mußte dann auch das Osterbild des Abendlandes leiden.

IV. DIE OSTERFRÖMMIGKEIT UND DER ABSCHLUSS DES DOGMATISCHEN SYSTEMS[1] DER BYZANTINISCHEN KIRCHE

Das byzantinische Christusbild war in seiner Eigenart bereits zur Zeit Justinians ausgeprägt und als solches stand es hinter den Entscheidungen des 5. Konzils. Noch war jedoch das Lebenswerk eines Maximus Confessor und ein 6. ökumenisches Konzil nötig, um die letzten Linien in diesem Bilde deutlicher auszuziehen und das Ganze sicherzustellen.

Nun bekennt aber die orthodoxe Kirche, auf sieben Säulen der Wahrheit gegründet zu sein. Hat da nicht auch das siebente Konzil eine Bedeutung in unserer Frage? Und wie steht es um die weitere dogmatische Entwicklung?

Die katholische Dogmatik führt ihre Zählung der Konzilien auch jenseits der sieben ersten weiter, doch fällt es ins Auge, daß die östliche Siebenzahl nicht nur äußerlich durch das Abgleiten der byzantinischen Kirche ins Schisma bedingt ist. Vielmehr bedeutet das 7. Konzil und seine Zeit für die byzantinische Kirche auch der inneren Entwicklung nach den Abschluß ihres dogmatischen

[1] Wenn von der Eigenart des „dogmatischen" und nicht nur des „theologischen Systems" die Rede ist, bedeutet dies für die Zeit des 7. Konzils natürlich keine Verschiedenheit des Dogmas selbst in Ost und West. Es ist jedoch mehr gemeint als ein Unterschied, wie er innerhalb der abendländischen Theologie zwischen einzelnen Schulen besteht. Das byzantinische System hat intensiv auf die Dogmenbildung selbst eingewirkt. Es hat das 5., 6. und 7. Konzil mit fast historischer Notwendigkeit gefordert und andererseits eine weitere dogmatische Entwicklung möglichst verhindert.

Systems. Dies heißt freilich nicht, daß es danach überhaupt keine Entwicklung und kein Wachstum der Kirche, sei es in der Lehre oder im Leben, mehr hätte geben können. Konnte sich doch die byzantinische Kirche nicht von vorneherein grundsätzlich und für alle Zukunft der Möglichkeit berauben, ihr Dogma gegebenenfalls weiter zu entfalten. Solches wäre ja gleichbedeutend mit einem Sichverschließen gegenüber dem Hl. Geiste, der als Geist der Wahrheit der Kirche beisteht, und sie in alles einführt, was der Herr seine Apostel gelehrt hat. Auch war ja damals die byzantinische Kirche noch in der Einheit der Gesamtkirche. Diese Selbstverständlichkeiten können uns aber dennoch die Erkenntnis nicht verwehren, daß das 7. Konzil und seine Zeit für den Osten eine weit größere und andere Bedeutung als für die abendländische Kirche, und zwar eine abschließende Bedeutung besaß. Tatsächlich hat die byzantinische Kirche auf dem 7. Konzil ihre Struktur in Leben und Lehre so ausgeprägt, daß nicht nur eine geistes- und theologiegeschichtliche Wende, sondern auch eine weitere Dogmenbildung unwahrscheinlich wurde. Natürlich bedeutet jede Dogmenentwicklung nur eine Entfaltung des *depositum fidei*. Aber diese Entfaltung kann doch in der Weise geschehen, daß es dem innerweltlichen Betrachter der Kirchengeschichte schwer wird, die Folgerichtigkeit der dogmatischen Explikation zu erkennen. So ist es z. B. nicht so leicht, eine ideengeschichtliche Verbindung zwischen Chalkedon und Trient herzustellen, und dies nicht nur wegen der zeitlichen Distanz dieser Konzilien. Dagegen ist nichts leichter, als etwa das Ephesinum und das zweite Nicaenum in einer Linie zu sehen.

Indem nun die byzantinische Kirche ihr System ausbildete, wurde das 7. Konzil inhaltlich mit verblüffender Konsequenz als Abschluß gefordert, während sich andererseits die Bedeutung desselben Konzils hindernd auswirkte für eine weitere Dogmenbildung, die in diesem System nicht aufgegangen wäre. Man darf also den entscheidenden Ausgang der dogmengeschichtlichen Entwicklung im Osten nicht nur in der Weise betrachten, als hätte die orthodoxe Kirche nach ihrer Trennung von Rom nicht mehr die Kraft zu definitiven Lehrentscheidungen nach Art der alten Konzilien (wenigstens für ihren Raum) gehabt. Zwar hat auch diese Sicht ihre Berechtigung und sie könnte gerade in unserer Zeit auf die vergeblichen Bemühungen um ein panorthodoxes Konzil verweisen. Mit noch größerem Recht kann man aber das Kausalverhältnis umkehren und sagen: Nur deshalb konnte die Trennung von Rom für Photios und Kerularios tatsächlich vollziehbar werden, weil die byzantinische Kirche sich in diesem Zeitpunkt in Leben und Lehre bereits voll ausgeprägt (und deshalb auch keiner weiteren ökumenischen Konzilien mehr bedürftig) fühlte.

Es geht um die dogmengeschichtlichen Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit. Die großen Marksteine der Dogmengeschichte aber sind die ökumenischen Konzilien. In deren Reihe muß das 7. und für die orthodoxe Kirche letzte Konzil von beson-

derem Interesse sein, da seine Bedeutung für die weitere Entwicklung außer Konkurrenz steht. Darum hängt nun alles von der Frage ab: Ist dieses 7. Konzil wirklich als ein Schlußwort in der Ausbildung des dogmatischen Systems der byzantinischen Kirche zu fassen, oder ist es nur zufällig, durch äußere Einflüsse wie das Schisma bedingt, das letzte im Osten? In diesem Falle läge die weitere Entwicklung noch ganz im Dunkel. Dogmatische Einflüsse könnten sich geltend gemacht haben, die sich nicht aus einer klärenden Konzilsentscheidung ablesen ließen, und unsere Untersuchung müßte auch die folgenden Jahrhunderte abtasten.

Ist das 7. Konzil jedoch tatsächlich die letzte Ausbildung des dogmatischen Systems der byzantinischen Kirche — und dies ist der Fall, wie sich noch zeigen wird —, dann müssen innerhalb dieses Systems, soweit es auf dem Konzil direkt zur Aussprache kommt oder wenigstens beglaubigt wird, auch alle dogmengeschichtlichen Voraussetzungen der Osterfrömmigkeit deutlich werden, — oder es gäbe solche überhaupt nicht, d. h., der österliche Zug byzantinischer Frömmigkeit wäre in seiner Eigenart gegenüber dem Westen höchstens allgemein geistesgeschichtlich, volksmäßig oder sonstwie zu begründen. Das widerspräche jedoch unserem bisherigen Ergebnis.

Bekanntlich geht es auf dem 7. Konzil um die Rechtfertigung der Bilder und ihre Verehrung. Dieses Thema wird keineswegs als Spezialfrage, sondern so verhandelt, daß zugleich die ganze Dogmatik ins Spiel kommt. Die Bilderlehre erscheint als Konsequenz der christlichen Dogmatik überhaupt und als deren mögliche Zusammenfassung[2]. Die Bilderlehre ihrerseits aber muß man nicht nur um der Menschwerdung Christi willen glauben; man muß die Bilder und in diesen das Urbild auch verehren; man kann also die ganze Dogmatik umsetzen ins Kultische. So ist die Bedeutung des 7. Konzils nach zwei Seiten hin zu betrachten: als Zusammenfassung und Beglaubigung des dogmatischen Systems der byzantinischen Kirche und zugleich als dessen Übertragung in die Sphäre des Kultisch-Sakramentalen.

Was die Lehrbedeutung des Konzils angeht, so wird das alte Dogma vor allem in seinen christologischen Grundwahrheiten aufgenommen und entfaltet: Die Möglichkeit der Bilder ist in der Inkarnation begründet, in der das unsichtbare Wort des Vaters sich selbst umschrieben hat. In der Haltung zu den Bildern entscheidet sich daher die rechte Auffassung von der Inkarnation selbst. Die Ablehnung der Bilder impliziert Nestorianismus oder Monophysitismus, ja sie stellt, konsequent aufgefaßt, die Menschwerdung selbst und unsere Erlösung in Frage. Man mag wohl einwenden, dies sei doch etwas zu viel Konsequenzenmacherei, und überhaupt sei man in der Väterzeit ja sehr schnell zur Hand gewesen, dem Gegner alle nur erdenklichen Häresien zuzuschreiben.

[2] Daß damit nicht zu viel gesagt wurde, zeigt der Name jenes Festes, das anläßlich der Wiederherstellung der Bilderverehrung im Jahre 842 eingeführt wurde. Es trägt bis heute den Namen „Fest der Orthodoxie".

Dennoch bleibt es wahr, daß die so und nicht anders aufgefaßte Bilderlehre als inneres Moment und Ausdruck der Christologie und nicht nur als deren zusätzlicher Anhang in das dogmatische System eingeht. Diese Christologie aber, als deren Konsequenz die Bilderlehre gesehen wird, ist nicht nur das christologische Dogma als streng definiertes, sondern eine ganz bestimmte Auffassung dieses Dogmas, wie sie sich bei Kyrill in der theopaschitischen Formel und bei Maximos dem Bekenner, ausspricht, wie wir sie also als Neu-Chalkedonismus bereits kennengelernt haben.

Die Bilder können nämlich in ihrer Dinglichkeit nur dann verehrungswürdig werden, wenn sie teilhaben an der Verklärung, in welche die Menschheit und ihre Umwelt durch die Inkarnation des Ewigen Wortes versetzt wurden. Um eine solche Verklärung ging es. Die Bilder sollten ja nicht nur Verweis, sondern selbst Teilhabe am gegenwärtigen Urbild sein. Deshalb die feine Unterscheidung zwischen Latrie und Proskynesis[3]! Das eine kommt Christus selbst zu, das andere seinem Bilde. Obwohl die Bildauffassung des hl. Thomas[4] und vieler Scholastiker dem Christusbild sogar die Anbetung zuerkennt, so bringt dies, richtig gesehen, keinen Bedeutungszuwachs für das Bild mit sich, sondern dessen größtmögliche Relativierung. Denn ein solches Bild kann nur geistiger Bezug auf das Dargestellte sein und die Verehrung gilt dem Abgebildeten und nicht dem Bild. So wurden denn auch auf zwei Synoden in den Jahren 1082 und 1084 zu Byzanz Johannes Italus und Metropolit Leo von Chalkedon verurteilt[5], welche, die Lehre des hl. Thomas vorwegnehmend, die relative Anbetung des Christusbildes verteidigten. Wenngleich das Wort des hl. Basileios: „Die Ehre des Bildes geht auf das Urbild über[6]" für die Ikone Geltung hat und so oft, wie kein anderes im Bilderstreit zitiert wird, so hat doch die Ikone gegenüber dem Urbild auch ihre Eigenbedeutung als Stück irdisch-dinglicher Wirklichkeit und Werk menschlicher Hände. Gerade als solches aber kann die Ikone Teil der in Christus neuen, verklärten Schöpfung werden und eintreten in den Heilsprozeß zwischen Gott und Mensch.

[3] Vgl. die Entscheidungen des 7. Konzils (Denz. 302). — Die Unterscheidung zwischen Latrie und Proskynesis zeigt, daß die Griechen eine andere Auffassung von der Bilderverehrung hatten als Thomas, bei dem im Grunde nur „am" oder (besser:) „gelegentlich" des Bildes der Abgebildete selbst in sich verehrt wird und somit nur eine und dieselbe (je nach dem Abgebildeten verschiedene) Verehrung in Frage kommen kann. — Bellarmin unterscheidet zwar zwei Verehrungen: eine, die der abgebildeten Person selbst gilt, und eine andere, geringere, die der Abbildung wegen des Abgebildeten gilt. Er kann sich dafür zwar auch auf den einen oder anderen Ausspruch griechischer Kirchenväter einigermaßen berufen (z. B. auf die Analogie der Verehrung eines Kaiserbildes wegen des dargestellten Kaisers), aber seine psychologisch-rationale Erklärung ist doch letztlich weit entfernt von der Bildertheologie der Griechen mit ihrer platonischen und heilsgeschichtlichen Begründung.

[4] Vgl. Thomas 3, q. 25, a. 3.

[5] Vgl. M. Jugie, Theol. dogm. Christ. orient. II (Paris 1933) 715—717.

[6] Vgl. Basileios, De Spiritu Sancto c. 18 (PG 32, 149C). Dieses Wort steht allerdings im Zusammenhang der Trinitätslehre.

Diese spezifisch byzantinische Lehre ist zusammengefaßt im Kontakion des Festes der Orthodoxie: „Das unumschreibbare Wort des Vaters hat durch seine Menschwerdung aus dir, Gottesgebärerin, sich selbst umschrieben. Indem es das befleckte Bild in seiner Urgestalt wiederherstellte, durchdrang es dieses mit göttlicher Schönheit. Bekennend die Erlösung bilden wir dies ab in Werk und Wort." „Die göttliche Schönheit" durchdringt nicht nur die Menschennatur Christi, sondern prinzipiell das ganze Menschengeschlecht und spiegelt sich wider im Werk des Menschen, der Ikone, die so Gegenwart, Offenbarung und Bekenntnis der Erlösung zugleich wird. Treffend sagt Julius Tyciak[7]: „Sie (die Ikone) ist der Ausdruck einer großartigen Verwandlung dieser sinnenhaften, massiven Wirklichkeit in einen neuen Himmel und eine neue Erde ... Nun erkennen wir besser, ... daß es sich hier um Sein und Nichtsein der byzantinischen Weltsicht, ihrer großen allumfassenden Transfiguration handelte. Byzanz' Ziel war ja die Verklärung des All, die in den Bildern ihre sinnenhafte Ausform fand."

So wird verständlich, daß man in der Bilderlehre das Schlußwort der byzantinischen Dogmatik sehen darf. Es werden nicht nur die Dogmen der früheren Konzilien vorausgesetzt, nicht nur aus ihnen gewisse Schlußfolgerungen gezogen, sondern es wird auch die Idee, die diese Dogmen verband, die Blickrichtung, in der sie stehen, zu verbindlichem Ausdruck gebracht.

Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß die so geschilderte, in ihrer spezifischen Form von der geistesgeschichtlichen Umwelt stärkstens abhängige Bilderlehre gerade in dieser Form selbst Dogma geworden wäre und daß sie als Dogma nicht nur die Dogmen der früheren Konzilien bestätigt, sondern auch das diese verbindende theologische System zum Dogma gemacht hätte. Es soll jedoch zum Ausdruck gebracht werden, daß die Lehre des 7. Konzils für den Osten in einer sehr viel komplexeren Form als für den Westen von Bedeutung wurde und daß sie gerade so die Zukunft bestimmte, indem sie ein System schuf, welches mit diesem Konzil so geschlossen und in sich gefestigt war, daß es spätere Entwicklungen wie die der abendländischen Kirche auf östlichem Boden fast notwendig ausschließen mußte.

Bezeichnet demnach das 7. Konzil seiner Lehrbedeutung nach einen deutlichen, wenngleich nicht absoluten Abschluß, so gilt solches noch weit mehr für die endgültige Einstellung der byzantinischen Kirche gegenüber dem Kultisch-Sakramentalen, und in dieser Hinsicht kann man das Konzil und seine Bilderlehre schlechterdings nicht überschätzen. Schon zur Zeit Justinians zeigt sich ein bedeutsamer Wandel in Erscheinungsform und Auffassung der liturgischen Feier, wie denn auch in derselben Zeit die Dokumente für die Geschichte der Bilderverehrung häufiger werden. Die Hagia Sophia, das Vorbild aller späteren byzantinischen Kirchen, erscheint mit ihrer flachen Kuppel, die, im Ansatz von einem Fensterkranz durchbrochen, zu schweben scheint, als Abbild des Himmels

[7] J. Tyciak, Wege östlicher Theologie, Bonn 1946, 82—83.

und läßt so auch das Geschehen auf dem Altar zum Bilde „himmlischer Liturgie" werden, wie sie in der Apokalypse des hl. Johannes geschildert wird. Ohnehin sieht ja die Geisteshaltung eines Ps.-Dionysios die Welt voll von Symbolen höherer Wirklichkeit.

Die Messe wird darum dramatisch ausgestaltet, wie es der himmlischen Liturgie der Apokalypse entspricht. Die Hagia Sophia hat bereits zwischen Altarraum und Gläubigenschiff eine betonte Trennungswand mit drei Türen[8], als Vorläufer der späteren Bilderwand. Gegen Ende des Jahrhunderts wird zum Großen Einzug mit den Opfergaben bereits der Cherubshymnus gesungen[9]. Nach den Worten dieses Gesanges sieht man in den mit den Opferelementen einziehenden Liturgen Engel, die den König des Alls auf Speeren einhertragen, und schon Eutychios von Konstantinopel sieht sich genötigt, gegen die übermäßige Verehrung der noch nicht konsekrierten Opfergaben beim Großen Einzug aufzutreten[10].

Der Charakter der byzantinischen Liturgie als dramatischer Mysterienfeier geht also ins 6. Jahrhundert zurück, und man findet in der Folgezeit immer mehr Gelegenheit, ungefähr alles, was im Himmel und auf Erden zwischen Gott und Menschen vor sich geht, im Ablauf der Liturgie symbolisiert zu sehen.

Die Apologeten der Bildertheologie zeihen ihre Gegner der größten Absurdität, denn wer könne Bilder ablehnen, wo doch das ganze All voll von Bildern ist: Bild des Vaters ist der Sohn, Bild des Sohnes der Hl. Geist, Ebenbild Gottes der Mensch, Bild des Gedankens das Wort usw. Man sieht also, wie mit der Bilderlehre und deren Sieg die Chancen steigen, jeden Gedanken des Christentums mit einer kultischen Handlung, in Liturgie oder Bilderverehrung, in Beziehung zu setzen. Die Deutungen kirchlicher Zeremonien von Dionysios bis zu Gogol und den heutigen Liturgieerklärungen zeigen, daß mit dem Sieg der Bildertheologie ein System zum Abschluß gekommen ist, in welchem Dogma und Theologie sich weitgehendst ins Kultisch-Sakramentale überführt und darin „aufgehoben" haben. Ein Ereignis, wie das der Zerstörung der wissenschaftlichen Akademie des Eugenios Bulgaris auf dem Athos zu Beginn des vorigen Jahrhunderts ist nicht nur für das athonische Mönchtum in gewisser Weise bezeichnend. Bis heute beschränkt sich die Ausbildung der einfachen Geistlichkeit in den orthodoxen Ländern in der Hauptsache auf die Übung praktischer Frömmigkeit und das Erlernen der liturgischen Funktionen. „Die rituelle Behandlung des Dogmas"[11] war es vor allem auch, die den Osten an der fruchtbaren Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie gehindert hat. In der Frage des *Filioque* etwa wog der Vorwurf der Änderung des Wortlauts fast schwerer, als der einer sachlichen

[8] Vgl. Paulos Silentiarios (PG 86, 2, 2145f).

[9] Nach einer glaubwürdigen Notiz des Kedrenos (PG 121, 748B) hat Kaiser Justin II. diesen Gesang in seinem 9. Regierungsjahr (573/4) eingeführt.

[10] De Paschate et SS. Eucharistia (PG 86, 2, 2400f).

[11] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Tübingen 1909, 443.

Verfälschung. Die Änderung des Wortlautes allein schon hätte nicht nur zur Ablehnung, sondern auch zur Verketzerung ausgereicht.

Was bedeutet nun der Abschluß des byzantinischen Systems für die Osterfrömmigkeit?

Insofern dieser Abschluß als die konsequente Zuendeführung der byzantinischen Christologie als Lehre betrachtet wird, erhält all das, was über die Bedeutung des byzantinischen Christusbildes für die Osterfrömmigkeit gesagt wurde, seine Beglaubigung auch für die Zukunft. Das auf dem 5. Konzil in seiner Eigenart gegenüber dem Westen erstmals deutlich in Erscheinung tretende Christusbild ist darum auch heute, wie damals, eine überaus günstige Voraussetzung für die gesteigerte Wertschätzung des Ostergeheimnisses. Insofern aber der Abschluß des byzantinischen Systems eine forcierte Schwerpunktverlagerung von der Lehre ins Kultisch-Sakramentale bezeichnet, erhält die Osterfrömmigkeit als Teil des liturgisch-sakramentalen Lebens der Kirche solche Impulse, daß schon von daher mit einem störenden Einfluß theologischer Wandlungen nicht mehr zu rechnen wäre. Zunächst muß jede vom Sakramentalen geprägte Frömmigkeit (wie sie in einer Kirche der Bilderverehrung nicht anders denkbar ist) ihr Augenmerk auf die beiden großen Mysterien der Taufe und Eucharistie richten, in denen der Gläubige eingepflanzt wird in Christi Tod und Auferstehung. Das Osterfest muß so von der Gemeinde tatsächlich als das Hochfest des Kirchenjahres empfunden werden.

Aber auch aus der Eigenart der Bildertheologie und Bilderverehrung selbst vermag die Osterfrömmigkeit ihre Kräfte zu ziehen. Unter allen Ikonen spielen die Christusbilder bei weitem die Hauptrolle. Unter den Christusikonen aber ragt wiederum das Bild des Pantokrator hervor, der durch Tod und Auferstehung hindurchgegangen, nun zur Rechten des Vaters erhöht ist und die Herrschaft des Kyrios führt, um dereinst die ganze Menschheit an seiner Herrlichkeit teilnehmen zu lassen. Ein Christ, dessen Frömmigkeit durch die Schau eines solchen Bildes geprägt ist, kann die überragende Bedeutung des Ostergeschehens nicht übersehen.

Aber auch die Praxis der Ikonenverehrung selbst dürfte für die Osterfrömmigkeit nicht ohne Bedeutung sein. Der Gläubige, der sich in der Anschauung des Bildes Christi übt, seine Ikone verehrt und dadurch zu wahrer Anbetung gelangt, dessen Seele wird, von Gnade durchdrungen, selbst christusförmig. Freilich bedeutet ein jedes Wachsen in der Gnade auch ein Ähnlichwerden mit Christus, doch kann dies dem sinnenbegabten Menschen wohl kaum deutlicher zum Bewußtsein gebracht werden, als im sakramentalen Geschehen und in der Bilderverehrung. Was in seiner eigentlichen Bedeutung nur vom Glauben erfaßt werden kann im Überschreiten allen diesseitigen Wissens und Fühlens, das darf dennoch auch im Sinnenhaften seinen Ausdruck finden. Muß nun der Gläubige, der die Ikone Christi verehrt, nicht gleichsam das Gefühl haben, als strecke Christus die Hand zu ihm aus und ziehe ihn aus seiner Unverklärtheit in die ewige Verklärung seiner eigenen Herrlichkeit

hinein? Und muß dieses Gefühl nicht zur Sicherheit werden bei der Schau der österlichen Festikone der Auferstehung, wo dies doch im Bilde selbst dargestellt ist?

Mit anderen Worten: eine Osterikone, die so genau auf den Grundton byzantinischen Christentums gestimmt ist, die so deutlich die ganze Christologie und Soteriologie in sich beschließt wie die *ANACTACIC*, muß schon von sich aus dem Osterfest die ganze Gedankenfülle, die diesem zur Zeit ihres Aufkommens eigen war, auch für die Zukunft sichern, so lange, wie diese Ikone selbst besteht und Ikonen überhaupt verehrt werden. Dies aber ist heute wie je der Fall.

Zusammenfassung und Schlußbetrachtung

Auf den vorstehenden Seiten wurde der Versuch unternommen, zu zeigen, wie ein ausgeprägt österlicher Zug christlicher Frömmigkeit, dessen Fehlen im Abendlande man seit Erwachen der liturgischen Bewegung oft bedauert hat, im Osten nicht nur von der alten Kirche ererbt, sondern sogar noch gesteigert werden konnte.

Als günstige Voraussetzung für die Osterfrömmigkeit erwies sich die griechische Christologie, deren eigene Akzentuierung dem Westen gegenüber besonders seit der Zeit Justinians deutlich hervortrat. Die Voraussetzungen aber, die damals geschaffen wurden, wirken noch heute unvermindert weiter, da ihre Bedeutung für die Zukunft durch den Abschluß des dogmatischen Lehrsystems gesichert und durch die Umbildung der Lehre ins Kultisch-Sakramentale noch verstärkt wurde.

Hier nun könnten sich Bedenken erheben: Wenn die Wurzeln der heutigen Osterfrömmigkeit des Ostens als in dogmengeschichtlichen Entwicklungen begründet aufgezeigt wurden, die uns heute im Westen anscheinend sehr fern liegen, erscheint dann nicht diese ganze Osterfrömmigkeit gleichsam als ein exotisches Gewächs, das sehr reizvoll ist, uns aber im Grunde wenig angeht? Und was noch schwerer wiegt: wurde nicht die Ausbildung des dogmatischen Systems im Osten so pointiert gezeichnet, daß sie beinahe das Schisma als historische Notwendigkeit erscheinen lassen könnte? Ein Orthodoxer möchte dann wohl die Eigenständigkeit und Geschlossenheit des byzantinischen Systems gegen die katholische Kirche ausspielen und die Hoffnung auf Wiederherstellung der Einheit der Kirchen zur Illusion stempeln. Ein liberaler Protestant aber könnte im byzantinischen System das Musterbeispiel für die Umklammerung des christlichen Geistes durch die heidnische Philosophie sehen und die orthodoxe Kirche für das mumifizierte christliche Altertum halten, wie es Harnack denn auch getan hat.

Auf das letztere Urteil näher einzugehen, besteht hier keine Veranlassung. Unsere Darstellung war bemüht, die byzantinische Kirche und ihr Leben zu ihrem Recht kommen zu lassen. Die Feststellung hellenistischer Umwelteinflüsse und die frühe Fixierung des dogmatischen Systems brauchen keine Abwertung zu bedeuten. Doch darf die Problematik nicht ganz übergangen werden, welche

die Eigenart des byzantinischen Systems für die Einheit der Kirchen aufwerfen könnte. Die Geschlossenheit eines solchen Systems darf nicht so starr sein, daß der Eindruck entstehen könnte, die Kirche begebe sich der Möglichkeit, ihr Glaubensgut autoritativ weiter zu entfalten. Wohl gibt es orthodoxe Theologen, welche die Siebenzahl der Konzilien für ebenso absolut halten, wie die Siebenzahl der Sakramente. Eine solche Auffassung findet jedoch in den Prinzipien orthodoxer wie katholischer Ekklesiologie gleich wenig Anhaltspunkte. Der Beistand des Hl. Geistes, der die Unfehlbarkeit der Kirche in der autoritativen Entfaltung des Glaubensgutes garantiert, ist der Kirche nicht nur für die ersten 800 Jahre ihres Bestehens, sondern bis ans Ende der Zeiten verheißen. Würde sich also die orthodoxe Kirche die Möglichkeit absprechen, weitere Konzilien abhalten zu können, so müßte der katholische Theologe darin das stillschweigende Selbstbekenntnis erblicken, daß die orthodoxe Kirche nicht mehr die Kraft der wahren Kirche Christi in sich spüre. Die Treue zum alten, aus dem Geiste der sieben ersten Konzilien entstandenen System darf also nicht dazu führen, daß man das Lebensprinzip der dogmatischen Entwicklung verleugnet, welchem dieses System doch gerade zu verdanken ist. So würde gerade eine mit Rom geeinte Kirche des Ostens die Lebenskraft, welcher sie die Bildung ihrer Frömmigkeit verdankt, weiterhin in sich spüren.

Andererseits aber wird niemand behaupten, daß in der Einheit der katholischen Kirche, wie sie die unierten Kirchen bereits vollzogen haben, die sieben Konzilien ihrer praktischen Bedeutung nach zu beliebigen in einer Reihe anderer Konzilien werden müßten. Wenngleich die Einheit der Kirche vor allem in der Einheit des Glaubens begründet ist, so heißt dies doch nicht, daß jedes einzelne Stück des Glaubensgutes zu jeder Zeit und überall in der Kirche auch mit der gleichen existentiellen Intensität umfangen werden könnte. Wie die abendländische Kirche bei allem Glauben, welchen sie z. B. den Dogmen des 5. oder 7. Konzils entgegenbrachte, doch der Geistigkeit, welche diese Dogmen umgab und sich in ihnen aussprach, im Grunde fremd gegenüberstand, so wird man es einer mit Rom geeinten byzantinischen Kirche nicht zumuten, daß sie bei allem Festhalten etwa an den Dogmen des Tridentinums nun auch ihre Theologie möglichst auf Kontroversfragen der Reformationszeit abstimme.

Mit anderen Worten: Es ist zu unterscheiden zwischen der unwiderruflichen Lehrentscheidung eines Dogmas kraft göttlicher Offenbarung und dem, was an theologischen und geistesgeschichtlichen Gehalten ein solches Dogma umgibt, historisch veranlaßt und sein existentiell deutliches Verständnis mitbedingt. Diese Unterscheidungen sollte man strikter anwenden, wenn es darum geht, eine Kirche mit eigener dogmengeschichtlicher Tradition vor die Unerbittlichkeit eines auf die geschichtliche Situation des Abendlandes hin formulierten Dogmas zu stellen. Das vollere Verständnis eines Dogmas aber sollte man da stärker berück-

sichtigen, wo es umgekehrt darum geht, eine eigenakzentuierte dogmengeschichtliche Entwicklung der Ostkirche anzuerkennen. Welche Möglichkeiten hier tatsächlich bestehen, zeigt die Existenz unierter Ostkirchen; denn man darf ja nicht meinen, die Anerkennung eines Ritus sei nur eine Frage der Rubrizistik.

Daß die Eigenart dogmengeschichtlicher Tradition mit all ihren Folgen für Leben und Frömmigkeit heute bei einer Einheit im Dogma nicht gegenseitige Entfremdung, sondern Befruchtung zwischen Ost und West bedeuten kann und muß, bedarf keiner weiteren Erörterung. Einer solchen Befruchtung aber wollten diese Zeilen dienen.

DIE EUCHARISTIELEHRE HUGOS VON ST. VIKTOR

Von Dr. Heinz Robert Schlette, München

Literarkritische Vorbemerkung

Die Eucharistielehre des Hugo von St. Viktor ist dargestellt im 8. Teil des 2. Buches seiner wichtigsten Schrift „De sacramentis christianae fidei" (DS)[1]. Nach dem Gesamteindruck dieser Abhandlung muß man dem Urteil Weisweilers zustimmen, daß wir es „mit einer einheitlichen Darstellung Hugos zu tun haben"[2]. Lediglich das 14. Kapitel über die Deutung des Wortes *missa* ist von Remigius von Auxerre[3] übernommen, jedoch durch einen aus echtem Denken Hugos stammenden Einschub erweitert worden[4], was die Eigenständigkeit des Viktoriners bei der Benutzung von Quellen beweist[5]. Die Kapitel 6—8 hat Hugo aus seinem Kommentar zur Himmlischen Hierarchie des Ps.-Dionysius[6] herübergenommen und an dieser Stelle eingefügt[7]. Das 10. Kapitel, das von dem mystischen Sinn der Dreiteilung der Hostie handelt, darf mit Sicherheit als Hugos Eigentum bezeichnet werden[8], wenn auch die Anlehnung an die Erklärung des Ivo von Chartres[9] deutlich erkennbar ist. Zur Beurteilung der Eucharistielehre Hugos sowie ihres Zusammenhanges mit der Konzeption seiner Theologie ist freilich das gesamte Schrifttum Hugos zu untersuchen.

W. Auer stellte die Behauptung auf[10], der Traktat Hugos über die Eucharistie stamme von dem Abt Werner von St. Blasien,

[1] PL 176, 461A—472B. Zur Echtheit der Werke Hugos vgl. neuerdings: D. Lasić, Hugonis de S. Victore Theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum et theologicum, Rom 1956, 14—32; R. Baron, Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor, Paris 1957, VII—L (Baron bietet die bisher vollständigste Hugo-Bibliographie).

[2] Vgl. H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis: Schol 24 (1949) 242f.

[3] Vgl. Pseudo-Alkuin, De divinis officiis liber c. 40 (PL 101, 1246C—1247A). Das 40. Kapitel dieses dem Alkuin zugeschriebenen Werkes ist die Schrift De celebratione missae des Remigius von Auxerre; vgl. LThK VIII, 816.

[4] DS II, 8, 14 (PL 176, 472B). Es handelt sich um die zweite der drei angeführten Deutungen, die auffallend heilsgeschichtlichen Charakter trägt.

[5] Ausführlich handeln darüber die Studien Weisweilers über die Arbeitsmethode Hugos, a. a. O. 59—87 und 232—267.

[6] In Hierarchiam Coelestem II (PL 175, 951B—953D).

[7] Damit ist zugleich die Priorität des Ps.-Dionysiuskommentars vor De sacramentis erwiesen. Vgl. E. Kleineidam, Literargeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor: Schol 24 (1949) 564—566. H. Weisweiler, Sakrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von St. Viktor: Schol 27 (1952) 321f.

[8] PL 176, 468C—469A. Vgl. H. Weisweiler, Arbeitsmethode 243. Er hält die Herkunft von Amalar von Metz mit A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg 1902) 435f für unwahrscheinlich.

[9] Sermo 5 (PL 162, 559C—560A). Hugo stimmt in der Deutung der zweiten und dritten Partikel mit Ivo überein. Vgl. F. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi, Rom 1941, 196—199.

[10] W. Auer, Das Sakrament der Liebe im Mittelalter, Mergentheim 1927, 70f.

der im zweiten Buch seiner Libri deflorationum in dem Sermo de corpore Domini[11] „vollständig identisch" mit Hugo sei. Das Werk des Werner sei keine bloße Blütenlese, sondern enthalte „großartige selbständige Spekulationen"[12]. Der Abt sei 1126 gestorben, so daß eine Abhängigkeit von Hugo nicht in Frage komme.

Die These Auers hält einer genaueren Kritik nicht stand. Da Auer bei der Besprechung der Eucharistielehre Hugos auch unechte Werke mitbenutzt[13], erscheint seine Literarkritik bereits als verdächtig. Auer gibt für seine weite Auslegung des Titels des Werkes Werners keine stichhaltige Begründung. J. R. Geiselmann hat das Buch Auers einer scharfen Kritik unterzogen[14]. In unserer Frage hält Geiselmann entschieden an der Priorität Hugos fest, wenngleich er gesteht, daß „das literarische Rätsel dieser Deflorationes ... noch nicht aufgehellt" sei[15]. Nach seinem Urteil stellt das Werk mit großer Wahrscheinlichkeit eine in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts abgefaßte Kompilation dar. Geiselmann weist darauf hin, daß Werner bzw. der Verfasser der Deflorationes das Elucidarium und das Speculum ecclesiae des Honorius von Autun sowie den Sermo 38 des Hildebert von Lavardin, die alle erst nach 1126 entstanden sein dürften, benutzt hat. Was die Eucharistieabhandlung der Deflorationes betrifft, so ist schon aus dem Textzusammenhang ein Bruch in der literarischen Struktur und im Stil unverkennbar, wodurch der Beginn einer neuen Quelle angezeigt wird. In der Literaturgeschichte des Mittelalters[16] ist es durchaus unbekannt, daß Werner von St. Blasien eine spekulativ-schöpferische Rolle gespielt habe. Werner sammelte ihm als wertvoll erscheinende und für die Mönche seines Klosters wichtige Texte großer Theologen, denn er erklärt im Prolog seines Werkes, die Menschen würden der gesunden Lehre müde und kehrten sich den Fabeln zu. Unter seinen Autoren nennt er Gregor, Hilarius, Augustinus, Isidor, Hieronymus, Beda, Remigius und andere[17]. Auch Weisweiler erwähnt in seinen kritischen Untersuchungen zu De sacramentis nichts von einer Abhängigkeit Hugos von Werner.

Das „Rätsel" der Deflorationes ist inzwischen wesentlich erhellt worden durch eine Studie von P. Glorieux, in der nachgewiesen wird, daß als Verfasser der Schrift nur der achte Abt von St. Blasien mit Namen Werner II. von Küssenberg (gest.

---

[11] PL 157, 1021—1030.
[12] W. Auer, a. a. O. 70.
[13] Vgl. W. Auer, a. a. O. 78f. Auer zitiert als Hugos Schriften die Summa Sententiarum und die Quaestiones et decisiones in Epistulas D. Pauli.
[14] J. R. Geiselmann, Zur Eucharistielehre der Frühscholastik: Theol. Revue 29 (1930) 1—12.
[15] J. R. Geiselmann, a. a. O. 4.
[16] Vgl. A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 69 (spanische Ausgabe: Barcelona 1956, 113f).
[17] PL 157, 725.

1174) in Betracht kommt[18]). Damit ist die Meinung Geiselmanns bestätigt. Glorieux bringt eine vorzügliche Aufzählung der in den Defloratione benutzten Werke, die die Abfassung der Sammlung um das Jahr 1170 herum höchstwahrscheinlich machen[19]. Die Echtheit der Eucharistielehre Hugos darf also mit Sicherheit festgehalten werden.

Mit Johannes Trithemius (1462—1516) wird Hugo von St. Viktor als *ingenio subtilis, et ornatus eloquio, nec minus conversatione, quam eruditione venerandus* der *alter Augustinus* genannt[20]. So steht Hugo auch mit seiner Lehre von der Eucharistie zunächst in der augustinischen Tradition der Frühscholastik. „Der Augustinismus der frühmittelalterlichen Eucharistielehre wird bestimmt durch drei typische Vertreter: Augustin selbst, Gregor d. Gr. und Beda Venerabilis"[21]. Bei Hugo fließen über Ps.-Dionysius, den er auf dem Weg über Skotus Eriugena[22] kennenlernt, neuplatonische Elemente, speziell in der *participatio*-Lehre, hinzu. Wenn Hugo in seiner Eucharistiedarstellung auch außer Augustinus, auf den er sich im 4. und 13. Kapitel[23] ausdrücklich beruft, keine weiteren Autoritäten namentlich anführt, so sind diese dennoch vorhanden. B. Bischoff[24] berichtet von einer Nachschrift von Vorlesungen des Magister Hugo, die einer seiner Schüler mit Namen Laurentius unter Billigung des Lehrers abfaßte[25]. Diese Schrift nennt eine Reihe von Namen, die als Hugos Autoritäten gelten dürfen: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Boethius, Gregor, Beda[26]. Hugo wird die Eucharistielehre dieser Theologen gekannt haben und davon beeinflußt worden sein. Freilich ist diese Aufzählung keineswegs vollzählig. Wenn auch nicht in allem als Autorität, so muß doch Skotus Eriugena genannt werden. Vor allem darf der starke Impuls, den die Theologie Hugos durch Ps.-Dionysius erhielt, nicht vergessen werden.

Eine besondere Prägung empfangen die Schriften Hugos aus der Tatsache, daß ihr Verfasser ein Mystiker ist. Die Unterscheidung seiner Werke in exegetische, dogmatische und mystische ist rein formaler Art und kommt nicht an das Wesentliche heran. Ferner ist zu beachten, was P. Wolff meint, wenn er sagt: „Wir

[18] P. Glorieux, Les Defloratione de Werner de Saint-Blaise: Mélanges Joseph de Ghellinck II, Gembloux 1951, 714f.

[19] P. Glorieux, a. a. O. 708—713.

[20] Johannes Trithemius, Catalogus scriptorum ecclesiasticorum, Mainz 1494 (PL 175, CLXVI); vgl. LThK X, 297.

[21] J. R. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik, Paderborn 1926, 36.

[22] Vgl. H. Weisweiler, Die Ps.-Dionysiuskommentare „In Coelestem Hierarchiam" des Skotus Eriugena und Hugo von St. Viktor: RechThAncMéd 19 (1952) 26—42.

[23] PL 176, 464CD und 471B.

[24] B. Bischoff, Aus der Schule Hugos von St. Viktor: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Suppl. III (Grabmann-Festschrift), Münster 1935, 246—250.

[25] Vgl. H. Weisweiler, Zur Einflußsphäre der „Vorlesungen" Hugos von St. Viktor: Mélanges Joseph de Ghellinck II, Gembloux 1951, 527—581.

[26] B. Bischoff, a. a. O. 249. Vgl. L. Ott, Hugo von St. Victor und die Kirchenväter: Div. Thomas (Fr) 27 (1949) 180—200; 293—332.

können bei Hugo niemals von reiner Philosophie und reiner Theologie sprechen, denn alle Gedanken sind in Mystik getaucht. Und wenn wir auch von mystischen Schriften bei ihm in besonderem Sinne reden können, so gehören doch im weiteren Sinne alle Schriften dazu"[27].

Ebensowenig wie die Mystik Hugos ein Hindernis für seine große Gelehrsamkeit auf allen Gebieten der damaligen Wissenschaft darstellt[28], entzieht sie ihm den Blick für die Wirklichkeit der Geschichte. Hugo zeigt sich hierin, um mit Martin Grabmann zu sprechen, als „ein Theologe der Versöhnung und Vermittlung"[29]. Neben dem mystischen Grundzug trägt das Werk Hugos historisch-biblischen Charakter. „Hugo ... ist Geschichtsphilosoph, oder sagen wir zunächst Geschichtstheologe, darin wiederum Augustins Schüler, in seiner biblisch-theologischen Symbolik"[30]. Das Mystische und das Geschichtliche durchdringen und ergänzen sich bei Hugo. Das wird in der Eucharistielehre speziell klar erkennbar. So wird die Mystik vor der Flucht aus der Wirklichkeit und die Geschichte vor der säkularen Verflachung bewahrt. In dieser Verbindung von Mystik und Geschichte liegt die Größe, das Spezifische und, modern gesprochen, das existentielle Element der Theologie Hugos, was ihr gerade heute neue Aktualität verleiht.

Für die Eucharistielehre aber folgt daraus, daß man dem Urteil Grabmanns zustimmen darf: „Die Eucharistielehre Hugos gehört zu den inhaltvollsten Abhandlungen der Frühscholastik über diesen erhabenen Gegenstand"[31].

I.

DIE STELLUNG DER EUCHARISTIE IN DER THEOLOGIE HUGOS

Bei dem Versuch, die Auffassung Hugos von St. Viktor über das eucharistische Sakrament darzustellen, erscheint es als angemessen, zunächst die Gesamtkonzeption seiner Theologie in den Blick zu nehmen. Dies scheint nicht nur zum Verständnis des von Hugo Vorgetragenen ratsam zu sein; diese Methode erweist sich vielmehr von der Sache her geradezu als notwendig, wenn die Theologie des Viktoriners nicht in ein von außen genommenes und an sie angelegtes Schema hineingepreßt werden soll. Freilich könnte es bis zu einem gewissen Grade gelingen, den

[27] P. Wolff in der Einleitung zu: Die Viktoriner. Mystische Schriften, Wien 1936, 25.

[28] M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Freiburg 1911, 233—235.

[29] M. Grabmann, a. a. O. 234.

[30] P. Wolff, a. a. O. 19. Vgl. M. Grabmann, a. a. O. 256, sowie über die Geschichtsphilosophie Hugos überhaupt: W. A. Schneider, Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts, Münster 1933.

[31] M. Grabmann, a. a. O. 259.

Gehalt der Gedanken Hugos in solch einem „fremden" Schema unterzubringen, doch würde dadurch der Zugang zu dem Eigentlichen und Eigenen, das uns bei Hugo begegnet, schlechthin versperrt, insofern die Mentalität, das Fluidum und auch das Anliegen ebendieses Lehrers keinen Ausdruck fände.

Der Verzicht auf eine wesensfremde Systematisierung wird uns durch Hugo selbst leicht gemacht. Er hat seiner Theologie in einer umfassenden Schau in seinem Werk De sacramentis christianae fidei[1] den großen, umspannenden Rahmen gegeben. Mit Sicherheit darf es als sein letztes Werk bezeichnet werden, er schrieb es 1136—1141[2]. Es ist eine nicht erschöpfende, aber doch als Entwurf vollendete und wegweisende Summa seines theologischen Denkens, deren Einfluß kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Da wir also in De sacramentis eine Darstellung vorgelegt bekommen, die seine anderen Schriften systematisch abrundet[3], darf und muß man die Konzeption der Theologie Hugos vornehmlich diesem Werk entnehmen. Auf diesem Hintergrund erschließt sich sodann der Sinn der Eucharistie im Verständnis Hugos.

1. Die heilsgeschichtliche Konzeption Hugos

Alles, was je zwischen Gott und den geschaffenen Dingen sich ereignet hat, sieht Hugo als ein zweifaches Werk: *Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus restaurationis*[4].

Unter dem *opus conditionis* versteht Hugo die Erschaffung, durch die die Dinge aus dem Nichtsein in das Sein gestellt wurden. Die Welt mit all ihren Elementen wurde in diesem „Werk der Grundlegung" geschaffen[5], gemeint ist also das erschaffende Tun Gottes, das im Sechs-Tage-Werk der Genesis geschildert ist[6]. Der Gott, der die Schöpfungstat vollzieht, ist der trinitarische Gott. Ein anderer Gottesbegriff ist für Hugo undenkbar. Der Gott, den er im Glauben kennt, war und ist immer derselbe Dreifaltige, der nicht getrennt werden kann und untrennbar trinitarisch geschaffen hat[7]. Hugo steht hier auf dem Boden der augustinischen

[1] PL 176, 173—618. Von Weisweiler (Arbeitsmethode 59) wird eine Neuausgabe vorbereitet; sie würde eine bedeutende Hilfe sein.

[2] Vgl. A. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 73 (spanisch: Barcelona 1956, 122). Am 11. 2. 1141 starb Hugo, erst 44 Jahre alt.

[3] Vgl. H. Weisweiler, Hugos von St. Viktor Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae als frühscholastisches Quellenwerk: Miscellanea G. Mercati (Studi e Testi 122) II, Città del Vaticano 1946, 179—219.

[4] DS I, prol. 2 (PL 176, 183B). Die Nennung und Erklärung der beiden Opera kehrt an vielen Stellen wieder.

[5] Ebd.: *Opus conditionis est quo factum est, ut essent quae non erant ... creatio mundi cum omnibus elementis suis.*

[6] DS I, 1, 28 (PL 176, 204A): *Ergo opera conditionis sunt quae in principio mundi sex diebus facta sunt.* Vgl. De sacramentis legis naturalis (PL 176, 20C; 21CD).

[7] DS II, 1, 3 (PL 176, 373AB): ... *creaturam suam condit et regit et disponit conditor et opifex Deus. In qua operatione Pater et Filius et Spiritus sanctus omnino separari non possunt; quia in divinitate una in qua et per quam operantur,*

Trinitätslehre[8]. Das durch dieses *opus* Geschaffene nennt Hugo *natura*. Er meint damit also nicht den späteren abstrakt-metaphysischen Begriff „*natura*" im Gegensatz zur „Übernatur" und übernatürlichen „*gratia*". Das hat Köster eindeutig und eindringlich herausgestellt[9]. Für Hugo ist Natur gleich Kreatur des trinitarischen Gottes. Die *gratia creatrix* — gegenüber der *gratia salvatrix* des *opus restaurationis* — hat die Dinge geschaffen, und Natur ist daher konkret immer schon von der Gnade durchströmt; durch die schöpferische Gnade Gottes empfängt die Natur-Kreatur nicht nur ihr Sein, sondern auch ihre Werte und Ordnungen[10]. Der Bereich des *opus conditionis*, also die Natur, ist Gegenstand der Erforschung der weltlichen und heidnischen Wissenschaften[11]. In der Verwirklichung dieser Möglichkeit realisiert der Mensch einen Teil seiner Aufgaben, die ihm auf Grund seines Herrschertums über die Welt, das ihm kraft Erschaffung eigen ist[12], aufgegeben sind. Alles Geschaffene ist im Grunde um des Menschen willen da, so daß der Mensch die *causa* aller Dinge genannt werden kann[13]. Allein durch seine Kreatürlichkeit hat der Mensch unvergleichliche Würde, deren Größe voll erfaßt werden muß, um Schuld und *restauratio* in ihrer Tragweite zu verstehen. Die Würde des Menschen steht am Beginn des heilsgeschichtlichen Geschehens zwischen Gott und Mensch fest. Alles Wirken Gottes in den beiden *opera* richtet sich auf den Menschen. Ebenso ist bereits am Ausgangspunkt Hugos sicher, daß es menschliche Autonomie nicht gibt. Der Mensch erreicht seinen Sinn nur in der wesensgemäßen Beziehung zu Gott[14]. Die Welt dient dem Menschen, der Mensch Gott; Gott ist der Herr des

unum sunt ... (Sp. 373C über die *creatura*): *Ibi enim tota Trinitas inseparabiliter operatur* ... Vgl. DS I, 2, 22 (PL 176, 216C). Deshalb kann nach den Spuren des trinitarischen Schöpfers gefragt werden; DS I, 3, 21 (PL 176, 225B—D): über das *vestigium Trinitatis in rationali creatura*. DS I, 3, 28 (PL 176, 230B—231A): in der körperlichen Schöpfung. Vgl. DS I, 2, 8 (PL 176, 210A): *Deus ergo Trinitas trina hac virtute omnia opera sua consummavit, ut perfectum perfecta sequerentur, et aemularentur auctorem suum cuncta quae fecerat.*

[8] Vgl. A. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster 1927, 153—156.

[9] Vgl. H. Köster, Die Heilslehre des Hugo von St. Viktor, Emsdetten 1940, 40—49. E. Poppenberg, Die Christologie des Hugo von St. Victor, Hiltrup 1937, 29—31.

[10] DS I, 6, 17 (PL 176, 273C): *Per creatricem gratiam facta sunt quae non erant ... Gratia creatrix primum naturae conditae quaedam bona inseruit.*

[11] DS I, prol. 2 (PL 176, 183D): *Mundanae sive saeculares scripturae materiam habent opera conditionis.* An dieser Möglichkeit und Aufgabe des Menschen nehmen auch die Nichtchristen teil. DS I, 1, 28 (PL 176, 204B): ... *quemadmodum libri gentilium opera conditionis investigant, et tractant, sic divina eloquia ad opera restaurationis tractanda et commendanda maxime operam dant.*

[12] DS I, 2, 1 (PL 176, 205BC): *Prius ... opifex Deus mundum fecit: ac deinde hominem possessorem et dominum mundi, ut caeteris omnibus jure conditionis dominaretur homo, ipsi a quo factus fuerat soli voluntaria libertate subjectus.*

[13] Ebd.: *Si enim omnia Deus fecit propter hominem, causa omnium homo est: et causaliter homo prior omnibus est.*

[14] DS I, 2, 1 (PL 176, 205C): *Id autem propter quod factus est homo, quid aliud est nisi ipse a quo factus est homo?*

Menschen, der Mensch unter Gott Herr der Welt: das ist die Ordnung, die Hugo im Kosmos der Schöpfung erblickt.

Nach der Erörterung dieser grundlegenden Seinsbezüge will Hugo in seiner Darstellung einen Weg zurücklegen. Er will in seinem Buche dem Lauf der Dinge folgen, d. h. er wendet die geschichtliche Methode an[15]. Damit ist der Aufbau von De sacramentis gegeben: das erste Buch berichtet vom Beginn der Welt bis zur *incarnatio Verbi*, das zweite von dort bis zur Vollendung der Geschichte.

Die heilsgeschichtliche Konzeption Hugos wird vollends deutlich, wenn wir nunmehr das *opus restaurationis* kurz aufzeigen[16]. „*Opus restaurationis est quo factum est ut melius essent quae perierant ... Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis.*[17]" Das *opus restaurationis* ist das Heilshandeln, mit dem Gott auf den Fall des Menschen aus seiner ursprünglichen, ihm durch die Schöpfung verliehenen Höhe antwortet. Es ist für Hugo das unbegreiflichste und wunderbarste Geheimnis aller Gottestaten, *super omnia ineffabile*[18]. Der gesamte Vollzug des Restaurationswerkes wird als *incarnatio Verbi* bezeichnet, *et quae in carne et per carnem gessit Verbum cum omnibus sacramentis suis*[19]. Das Wort ist Quell des Heiles. Sein Heilswirken beginnt nicht erst mit dem Eintritt in die Welt bei der Fleischwerdung aus Maria, vielmehr lehrt Hugo, daß es Heilung gibt, so lange die Krankheit währt[20]. Doch das *opus restaurationis* hat seine Kulmination und Sinnmitte in der *incarnatio*, deren Kraft freilich schon in der Geschichte vorauswirkte. In einem nahezu hymnischen Text beschreibt Hugo die zentrale Bedeutung Christi in der Heilsgeschichte: „Das fleischgewordene Wort ist unser König, der in diese Welt kam, um gegen den Teufel Krieg zu führen; und alle Heiligen, die vor seiner Ankunft lebten, sind wie Soldaten, die vor dem Antlitz des Königs herziehen; und die nach ihm

[15] DS I, 1, 28 (PL 176, 204A): ... *quia opera conditionis tempore priora fuerunt, ab his exordium sermonis sumpsimus, ut inde ad reliqua quae sequuntur suo ordine viam faceremus. Dicimus namque opera conditionis creationem universorum, quando facta sunt ut essent quae non erant; opera vero restaurationis quibus impletum est vel figuratum est sacramentum redemptionis quo reparata sunt quae perierant* ...

[16] Vgl. E. Poppenberg, a. a. O. 7—9. Poppenberg sieht die Heilsgeschichte nicht als dynamisches Wirken Gottes durch die Geschichte hin bis zum Ende. Er hält das *opus restaurationis* für „nichts anderes als die ganze heilsgeschichtliche Tatsache der Wiederherstellung und Wiedererhebung des gefallenen Menschengeschlechtes" (S. 9). Das Heilsgeschichtliche besteht nach ihm in dem einmaligen Faktum der Rettung. Wir sind jedoch der Meinung, daß das Wesentliche in Hugos Entwurf gerade darin liegt, daß sich stets durch die Geschichte hindurch bis zum eschatologisch-endgültigen Sieg Heilsgeschichte verwirklicht. P. verkennt die Intensität und die Struktur geschichtlichen Wirkens. Vgl. H. R. Schlette, Heilsgeschichte und Mission: Ztschr. f. Missions- u. Religionswiss. 41 (1957) 25—44.

[17] DS I, prol. 2 (PL 176, 183B).

[18] Explanatio in Canticum B. Mariae (PL 175, 427B).

[19] DS I, 1, 28 (PL 176, 204A).

[20] DS I, 8, 12 (PL 176, 313D): ... *quandiu morbus est, tempus medicinae est.*

kamen und kommen werden bis zum Ende der Welt sind die Soldaten, die dem König folgen. Und er selbst ist der König inmitten seines Heeres, der also gesichert und geleitet von seinen Kriegsscharen einherschreitet. Und wenn auch in dieser so großen Menge verschiedene Arten von Waffen in den Sakramenten und Vorschriften der voranziehenden und nachfolgenden Völker sichtbar werden, so ist doch gewiß, daß sie alle für einen einzigen König kämpfen, einem Banner folgen, einem Feind nachjagen und mit einem Sieg gekrönt werden"[21].

Dieser Text ist mehr als bloße Metapher[22]. Hugo sieht Christus als die Mitte der Heilsgeschichte, nicht als zeitliche, sondern als Sinnmitte und Grund der Rettung[23]. Dadurch wird die Mannigfaltigkeit des Geschichtlichen zur Einheit zusammengefaßt: Es ist ein Kampf, ein Feind, ein König, ein Banner, ein Heer, ein Sieg; verschieden sind nur die Waffen und die Zeiten des Kampfes. Heilsgeschichte ist also Kampf. Der Feind ist der Satan. Er wird in keinem Augenblick übersehen, gegen ihn wird ja der Krieg geführt.

Hugo behandelt die Zusammenhänge des *opus restaurationis* in geschichtlicher Methode, weil er sich der Hl. Schrift anschließen will[24]. Es scheint für ihn nicht wichtig zu sein, dieses Vorgehen eigens zu rechtfertigen oder zu erklären, sie scheint ihm das Nächstliegende zu sein. So ist die Theologie Hugos die Darstellung und der Versuch des Verstehens der Heilstaten Gottes in der Geschichte. Dabei ist es für ihn von vornherein klar, daß es um Geheimnisse des christlichen Glaubens geht, was Hugo im Namen seines Hauptwerkes eindeutig formuliert.

---

[21] DS I, prol. 2 (PL 176, 183 BC).

[22] Wenn Poppenberg a. a. O. 7 von dem „echt germanischen Bild vom Christus-König" spricht, das hier angeblich vorliegt, so mag Wahres daran sein. Jedenfalls erregt diese Redeweise den Verdacht, daß die bildhafte Sprache Hugos nicht als theologische Aussage in ihrer geschichtlichen Kraft Ernst genommen wird. Der Verdacht wird durch die weiteren Ausführungen P.s nur erhärtet, insofern er darin die scholastische Sprache für die eigentlich theologische hält, in die er die Gedanken Hugos zu überführen sucht. Von der geschichtlichen Konzeption Hugos bleibt nur mehr eine Rahmenerzählung übrig.

[23] Nach Poppenberg a. a. O. 9 ist Christus nicht nur die „chronologische", sondern vor allem die „ontologische" Mitte der Heilsgeschichte. Zunächst ist bei Hugo von einer chronologischen Mittelstellung Christi nirgendwo die Rede. Sodann scheint uns der Terminus „ontologisch" in diesem Zusammenhang unpassend zu sein, nicht nur weil er bei Hugo nicht begegnet, sondern auch deshalb, weil hier nicht von Ontologischem gesprochen wird, sondern von konkreter Geschichtlichkeit. Wenn P. mit „ontologisch" lediglich „seinshaft" im Sinne von existentiell, wirklich, meint, dann liegt immer noch eine bedauerliche Unsauberkeit der Begriffe vor. Auch die Wendung „ontologisch gedachte Zentralstellung" ist unscharf.

[24] DS I, 1, 29 (PL 176, 204 C): *Ergo in operibus restaurationis a principio redemptionis mysterium investigandum est; et si hoc diligenter in his omnibus secundum seriem temporum et successiones generationum ac dispositionem praeceptorum inquirimus, summam totam divinarum Scripturarum fidenter nos attigisse pronuntiamus.*

2. Der Sinn der Sakramente

In dem Kampf gegen den Satan, in dem das Heer Christi seit Anfang der Welt steht, gibt es in den verschiedenen Epochen dieses Ringens verschiedene Waffen. Die Waffen sind die Sakramente.

a) Die drei Epochen der Heilsgeschichte

Die Geschichte wird von Hugo in drei Zeiten eingeteilt: die Zeit des natürlichen Gesetzes, die Zeit des geschriebenen Gesetzes, die Zeit der Gnade[25]. Dieser Einteilung entspricht die der Menschen in Heiden, Juden und Christen[26]. Die ersten leben nur nach ihrer Vernunft, die zweiten haben Gesetze, die Gott ihnen gegeben hat, die letzten sind die, in denen der Hl. Geist lebt[27]. In den drei Epochen vollzieht sich auf dieser Erde die *restauratio*. Adam wurde wegen seines Ungehorsams aus dem Paradies in diese Welt vertrieben[28], die dadurch zum Ort der Strafe wird, während die eigentliche Heimat des Menschen im verlorenen Paradies liegt[29]. Der Mensch ist also auf der Welt nicht zu Hause, denn die Erde ist in der Mitte zwischen Himmel und Paradies oben und Fegefeuer und Hölle unten gelegen[30]. Sie ist nur Stätte des Restaurationswerkes.

Sehr klar spricht Hugo über Zeit, Ort und Heilmittel der *reparatio*. „Die Zeit ist das gegenwärtige Leben vom Anfang bis zum Ende der Welt. Der Ort ist die Welt. Das Heilmittel ist dreifacher Art: es besteht im Glauben, in den Sakramenten, in den guten Werken. Die Zeit ist lang, damit niemand unvorbereitet überwältigt werde. Der Ort ist rauh, damit der Frevler gezüchtigt werde. Das Heilmittel ist wirksam, damit der Kranke gesund wird"[31].

[25] DS I, 8, 11 (PL 176, 312D): *Tria enim sunt tempora per quae praesentis saeculi spatium decurrit. Primum est tempus naturalis legis; secundum tempus scriptae legis; tertium tempus gratiae. Primum ab Adam usque ad Moysen. Secundum a Moyse usque ad Christum. Tertium a Christo usque ad finem saeculi* . . .

[26] Ebd. (Sp. 313B).

[27] Ebd. (Sp. 312Df): *Homines naturalis legis dici possunt qui sola naturali ratione vitam suam dirigunt. Vel homines potius homines naturalis legis dicuntur qui secundum concupiscentiam in qua nati sunt ambulant. Homines scriptae legis sunt ii qui exterioribus praeceptis ad bene vivendum informantur. Homines gratiae sunt ii qui per inspirationem Spiritus sancti afflati et illuminantur ut bonum quod faciendum est agnoscant, et inflammantur ut diligant, et corroborantur ut perficiant.*

[28] Ebd. (Sp. 312A): *Postquam primus parens generis humani propter inobedientiae culpam a paradiso exulans venit in hunc mundum; diabolus jus tyrannicum in illo exercens, sicut eum prius fraudulenter seduxerat, ita postmodum violenter possidebat.*

[29] Hugo steht hier unter dem Einfluß des Platonismus. Die biblische Auffassung entfernt den Menschen nicht von der Erde. Wenn Hugo sich von der platonischen Abwertung der Welt auch nicht völlig zu lösen vermag, so sprechen doch aus dem folgenden Text — was auf Grund des geschichtlichen Sinnes Hugos auch gar nicht anders denkbar ist — Liebe und Nähe zu dieser Erde: DS I, 1, 25 (PL 176, 203AB): *Homo autem novissimo die factus est de terra et in terra, non tamen ad terram, neque propter terram, sed ad coelum; et propter eum qui fecit terram et coelum* (Gen 1). *Ergo factus est homo non quasi ornatus terrae, sed dominus et possessor, ut non ad terram referatur conditio eius propter quem facta est terra.*

[30] Vgl. DS I, 8, 2 (PL 176, 306C—307B): *De quinque locis.*

Die drei Epochen der Heilsgeschichte sind dynamisch aufeinander hingeordnet und bezogen. Analog zum Schöpfungswirken besteht im Heilswirken Gottes eine Bewegung, die stets zum Höheren führt: vom Gesetz zur Gnade, vom Wort zum Geist, von der Menschheit Christi zu seiner Gottheit — wie vom Licht zur Sonne im Sechs-Tage-Werk[32]. In der Ankunft des Erlösers findet das Voranschreiten Fülle und Ziel, die Heilskraft und die Erkenntnis der Wahrheit ihr höchstes Maß[33]. In den drei Epochen geschieht ein langsames Wachsen des Lichtes der Offenbarung, das seinen Höhepunkt im Erscheinen des geschichtlichen Christus erreicht, dessen Leben aber selbst wieder Zeichen ist für seine geistliche Gegenwart in uns[34] und dadurch wiederum Hinweis auf die Vollendung nach dieser Zeit, denn Gott ließ sich in seiner Demut herab, Mensch zu werden, um den Menschen zum Göttlichen zu erheben[35]. Hugo sieht hier in der Tradition der Väter, die sich besonders deutlich bei Irenäus, Clemens von Alexandrien und Augustinus zeigt, die Geschichte als „Erziehung" zu der in Christus erschienenen Fülle[36].

Die Unterscheidung der drei Zeiten ergibt sich durch ihre verschiedene heilsgeschichtliche Beziehung zu Christus. Daraus folgt ein durch diese Aufgliederung bedingter Unterschied im Verständnis des Glaubens in den einzelnen Epochen. Nicht der Inhalt des Glaubens ist verschieden.

Hugo ist der Auffassung, die Geheimnisse unserer Erlösung, Geburt, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt des Erlösers, seien allen Gerechten von Anfang der Welt bekannt gewesen als zukünftig, wie wir sie heute als vergangen erkennen. Wäre dem nicht so, dann hätten jene keinen wahren Glauben besessen[37].

[31] DS I, 8, 1 (PL 176, 305Df).

[32] DS I, 1, 12 (PL 176, 196A): *Sic lex praecessit gratiam, sermo spiritum; sic praecursor Joannes Christum; lux lucem; lucerna solem; et ipse Christus humanitatem suam prius demonstravit, ut post manifestaret divinitatem, et ubique lux lucem praecedit. Lux quae peccatores ad justitiam illuminat, illam lucem quae justificatos ad beatitudinem illustrat.* Vgl. ebd. (Sp. 196B): *Quarta die illuxit sol, et illa dies clara erat; quia lumen verum habuit, et tenebrae non erant ullae. Sic nulla anima meretur lumen solis accipere et summae veritatis claritatem contemplari, nisi tres dies istis in ea praecedant.*

[33] DS I, 11, 4 (PL 176, 345D): *Sed sciendum est quod divinae dispensationis ordo et ratio hoc poposcit, ut sicut ab initio, procurrente tempore, magis ac magis adventus salvatoris appropinquavit; sic semper magis ac magis effectus salutis cresceret, et cognitio veritatis. Propter quod et ipsa signa salutis ...*

[34] Vgl. DS II, 8, 13 (PL 176, 470CD).

[35] DS II, prol. (PL 176, 363): *Nam ipse Deus humiliari dignatus est, ad humana descendens, ut hominem postmodum ad divina sublevaret.*

[36] Vgl. dazu W. Bierbaum, Geschichte als Paidagogia Theou. Die Heilsgeschichtslehre des Klemens von Alexandrien: Münchener Theol. Zeitschr. 5 (1954) 246—272.

[37] DS I, 10, 6 (PL 176, 336A): *Sed illa quoque quae de sacramentis redemptionis nostrae in nativitate, et passione, et resurrectione et ascensione Salvatoris nostri mundo iam manifestata sunt, omnibus ab initio mundi justis et fidelibus, tam maioribus quam minoribus, eadem cognitione patuisse ventura, qua a nobis nunc cognoscuntur praeterita. Alioquin non vere dicendum fidem horum omnium habuisse qui ista non agnoverunt.*

Sie wären nicht gerettet worden, denn einige Schriftstellen bezeugen, niemand habe *ab initio* das Heil erlangt ohne Glauben an Christus. Auch die Auffassung Augustins führt Hugo für seine These an[38]. Aber wenn der Glaube auch sachlich immer derselbe war, so wächst doch die Klarheit des menschlichen Erkennens, wozu sonst Heilsgeschichte? Mit Gregor dem Großen ist Hugo der Meinung, daß die Erkenntnis der Väter wuchs, je mehr sie sich der Ankunft des Erlösers näherten[39]. So gab es dennoch vor Christus die Möglichkeit der Rettung[40]. Die Gestalt des Glaubens in den drei Heilsabschnitten erklärt Hugo auf folgende Weise: Vor dem Gesetz glaubten die Menschen an Gott den *creator* und erwarteten von ihm Heil und Erlösung im weiten, unbestimmten Sinn. Unter dem Gesetz glaubte man an die Person des Erlösers, die vorhergesagt war. Ob diese Person ein Mensch, ein Engel oder Gott sei, war unbekannt. In der Zeit der Gnade wurde allen die Weise der Erlösung und die Person des Erlösers offen kundgetan: so also versteht Hugo den konkreten Vollzug des Glaubens an Christus in den drei Zeiten[41].

Zum Schluß verdient noch ein wesentlicher Satz Beachtung, der sich in einem Kapitel über das Warum der Sakramente findet, aber allgemeiner Art ist und zum Verständnis des Ganzen von Wichtigkeit: *Ista tria genera hominum ab initio nunquam ullo tempore defuerunt*[42]. Die drei *genera* meinen nicht bloß eine zeitliche Einteilung der Geschichte — obwohl eine solche nicht ausgeschlossen wird —, sie bezeichnen vielmehr Stände, Verfassungen des Menschen, die es zu jeder Zeit gegeben hat — bis heute. Da sie sich innerhalb des heilsgeschichtlichen Planes einander abgelöst haben, ist zwar die absolute Gültigkeit der beiden ersten Epochen aufgehoben, nicht aber die Tatsache ihres Daseins. Es bleibt die Frage, ob die Heilsmöglichkeit dieser Zeiten noch erhalten ist,

[38] Ebd. (Sp. 336BC): *Verum etiam quia aliquoties Scripturae testantur, nullum ab initio sine fide Christi esse salvatum; et beatus Augustinus de hoc ipso loquens sic ait: Eadem fides mediatoris salvos justos faciebat antiquos pusillos cum magnis: non Vetus testamentum quod in servitutem generat; non lex quae non sic est data ut possit vivificare, sed gratia Dei per Jesum Christum. Quia sicut nos credimus Christum in carne venisse, sic illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum; sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; et nos et illi venturum ad iudicium vivorum et mortuorum.*

[39] Ebd. (Sp. 337D): *Sed, ut ait etiam sanctus Gregorius, secundum incrementa temporum, crevit et scientia spiritualium Patrum; et quanto viciniores adventui Salvatoris extiterunt, tanto mysterium salutis plenius perceperunt.*

[40] Vgl. ebd. (Sp. 338A—C).

[41] Ebd. (Sp. 339CD): *Ante legem, Deus creator credebatur; et ab eo salus et redemptio exspectabatur, per quem vero et quomodo eadem salus implenda ac perficienda foret, exceptis paucis quibus hoc scire singulariter in munere datum erat; a caeteris etiam fidelibus non cognoscebatur. Sub lege autem persona redemptoris mittenda praedicebatur, et ventura exspectabatur. Quae autem ipsa persona haec foret homo, an angelus, an Deus nondum manifestabatur. Soli hoc cognoverunt, qui per spiritum singulariter ad hoc illuminati fuerunt. Sub gratia autem manifeste omnibus iam et praedicatur et creditur, et modus redemptionis et qualitas personae redemptoris: Semper tamen in Ecclesia Dei ab initio fidem et cognitionem fuisse credimus incarnationis et passionis Christi ...*

[42] DS I, 8, 11 (PL 176, 313B).

wo die Ablösung durch die höhere Ebene *de facto*, d. h. durch das Noch-Ausstehen der Verkündigung, noch nicht eingetreten ist[43].

b) Die Sakramente in den drei Epochen

Es ist nun nach den Sakramenten zu fragen, die in den Abschnitten der Heilsgeschichte den Gerechten als Waffen im Kampf gegen den Teufel dienen. Die Zeichen der Gnade, die im Verlaufe der Geschichte immer deutlicher werdend auf die Fülle hinweisen, sind hier mit „Sakramente" gemeint[44]. Ihre Zahl übersteigt bei weitem die gewohnte Siebenzahl.

Die ersten, von Gott eingesetzten Sakramente sind die des Standes der Natur: *decimationes*, *sacrificia* und *oblationes*[45]. Es gibt Sakramente, seit es menschliche Schuld gibt. Die Sakramente werden von Anfang an in Beziehung zur Krankheit des Menschen gesehen. Sogleich nach dem Fall und der Vertreibung Adams stellte Gott in seinen Sakramenten das Heilmittel — *medicina* — bereit[46]. Alle Sakramente[47] sind *ad remedium* eingesetzt, doch es gibt eine Ausnahme: die Ehe. Sie bestand schon vor der Sünde und war *ad officium* bestimmt. Nach der Schuld ist freilich auch sie *remedium*[48].

Gott disponiert mit dem *jus tyrannicum* des Teufels, unter das der Mensch geraten ist, so, daß er daraus einen Weg des Heils ermöglicht. Seit der Mensch nach der Vertreibung aus dem Paradies in dieser Welt lebt, stehen ihm Sakramente zur Verfügung, die ihn zwar heilen, vor allem aber auf die kommende Fülle der Heili-

[43] Von hier aus ergäbe sich eine ernsthafte Bewertung der nichtchristlichen Religionen als gültige, wenn auch relativ-vorläufige von dem einen Gott gesetzte Gestalten, die immer auf die Erfüllung durch den *status gratiae* hingeordnet wären und trotz allen Verfalls durch diesen Grundansatz von Gott her ihren zu respektierenden, legitimen Sinn hätten.

[44] Das Wort *sacramentum* begegnet bei Hugo in zahlreichen Bedeutungen. Da wir nicht *in extenso* auf den Begriff eingehen können, unterscheiden wir kurz folgende Möglichkeiten:

a) *sacramentum* = (Heils-)Geheimnis.
b) = *signum rei sacrae* (Augustinus) im weitesten Sinne.
c) = Jedes von Gott in der Geschichte gesetzte Gnadenzeichen. Über diesen Sinn wird z. B. oben gesprochen.
d) = Im engeren Sinn die (sieben) von Christus eingesetzten Heilszeichen und -mittel.

[45] DS II, 6, 3 (PL 176, 448D): *Oportet autem ut secundum processum temporum spiritualium gratiarum signa magis semper ac magis evidentia ac declarantia formarent, ut cum effectu salutis, cresceret cognitio veritatis. Itaque sub lege naturali primum data sunt sacramenta, decimationes, sacrificia et oblationes* ... Vgl. DS I. 11, 4 (PL 176, 345D).

[46] DS I, 8, 12 (PL 176, 313C).

[47] Die Problematik der Gefäßidee muß hier übergangen werden. Näheres bei H. Weisweiler, Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Victor 11—22.

[48] Darüber handelt DS I, 8, 13 (PL 176, 314—318). Vgl. W. E. Gößmann, Die Bedeutung der Liebe in der Eheauffassung Hugos von St. Viktor und Wolframs von Eschenbach: Münchener Theol. Zeitschr. 5 (1954) 205—213.

gung hinweisen[49]. Gott lehrte schon den gefallenen Adam den göttlichen Kult, durch den er das verlorene Heil zurückerlangen sollte. Adam gab diesen Auftrag seinen Söhnen weiter: sie sollten die Zehnt- und Erstlingsopfer darbringen[50]. Freilich kommen diese ersten Sakramente über eine *obscura significatio*[51] nicht hinaus.

Die Art des Hinweisens oder der Zeichenhaftigkeit, von der hier die Rede ist, nennen wir die „geschichtliche Zeichenhaftigkeit" im Unterschied von der „ontischen", die die Struktur der Zeichenhaftigkeit in dem einzelnen Sakrament und in allen überhaupt in ihrer Beschaffenheit, nicht den geschichtlichen Zeichencharakter betrachtet[52].

Die dunkle Zeichenhaftigkeit im Natur-Stand wird heller, je mehr wir uns Christus nähern: Deutlicher als jene alten Opfer stellt die Beschneidung die Kraft der Rechtfertigung dar, vollends eindeutig ist das Zeichen der Wassertaufe des neuen Volkes[53]. Im einzelnen ist die geschichtliche Zeichenhaftigkeit außer in den Beziehungen Beschneidung — Taufe, Königs- und Priestersalbung des AT — Firmung[54], Paschamahl — Eucharistie, aaronitisches — neutestamentliches Priestertum[55] kaum näher zu bestimmen; wesentlicher ist, daß die Sakramente in ihrer Ganzheit jeweils auf die höhere Stufe der Heilsdarstellung hinzeigen, wiewohl andererseits durch die untere Stufe dasselbe erreicht wurde wie durch die höhere, nämlich Entsühnung und Rechtfertigung[56].

---

[49] DS I, 8, 11 (PL 176, 312A): *Sed Dei providentia quae hunc ad salutem disponebat sic justitiae rigorem per misericordiam temperavit, ut eum quidem ad tempus ab illo premi permitteret; et tamen ne ab illo in aeternum premeretur ex ipsa ei poena remedium praepararet. Itaque hunc ab ipso mundi exordio sacramenta salutis suae homini proposuit quibus eum ad exspectationem futurae sanctificationis consignaret, quatenus ea quisquis fide recta et spe firma propter obedientiam institutionis divinae perciperet, etiam sub jugo positus ad consortium libertatis pertineret.*

[50] Adnotationes in Pentateuchon 7 (PL 175, 44A): *Credimus Deum docuisse Adam cultum divinum, quo recuperaret eius benevolentiam, quam amiserat per peccatum transgressionis; et ipse docuit filios suos, dare scilicet decimas et primitias.*

[51] DS II, 6, 3 (PL 176, 448D).

[52] Über die ontische Zeichenhaftigkeit vgl. das 3. Kapitel.

[53] DS II, 6, 3 (PL 176, 449 AB): *Propterea autem quia obscurum signum fuit emundationis in decimatione, data est circumcisio ut virtutem justificationis evidentius demonstraret, quando dictum est homini, ut portionem carnis suae, non quidem superfluam, sed illius quod superfluum erat in homine, signum auferret, ut per hoc agnosceret quod culpam quam natura per illam partem corporis traheret, gratia per sacramentum circumcisionis emundaret ... venit post circumcisionem lavacrum aquae totum purgans, ut perfecta justitia signaretur ... Novo autem populo qui voluntate et dilectione servit, sacramentum justificationis in lavacro aquae, quae suavem habet purificationem propositum est.*

[54] Vgl. DS II, 7, 1 (PL 176, 459CD).

[55] Vgl. DS II, 3, 12 (PL 176, 428A—C).

[56] Sehr gut stellt der folgende Text die geschichtliche Zeichenhaftigkeit in der Gleichheit des durch die Sakramente Bewirkten und in der Verschiedenheit der Deutlichkeit dar: DS I, 11, 4 (PL 176, 346A): *Quapropter primum per oblationem, et postea per circumcisionem, ad ultimum per baptismum, expiationis et justificationis sacramentum formari institutum est, quia eiusdem mundationis forma et similitudo, in oblatione quidem occulte invenitur, in circumcisione vero evidentius exprimitur, per baptismum autem manifeste declaratur.*

Die Zeichenhaftigkeit endet in der Wirklichkeit des Pneumatischen im Eschaton. Diese Hinordnung von den ersten Sakramenten durch die Geschichte hin bis zur Vollendung spricht Hugo in einem sehr einfachen Satz aus: „Die ersten Sakramente waren Schatten; die zweiten Abbild; die dritten Leib (Wirklichkeit); nach diesen folgt an vierter Stelle die Wahrheit des Geistes"[57].

Wenn auch sachlich durch die früheren Sakramente ebenso die Rechtfertigung bezeichnet wurde wie durch die letzten, so gibt es dennoch hinsichtlich der Erkenntnis der Heilsfrucht durch den Menschen ein Voranschreiten. Je weiter die Zeit fortschritt, desto mehr wurden die Zeichen der Mitteilung der geistlichen Gnade für würdig befunden. Die Sakramente des Naturstandes und der Gesetzeszeit waren Zeichen dessen, was jetzt *sub gratia* Wirklichkeit ist[58]. Von hier aus ist zu verstehen, daß sie ihre Heilskraft nur besitzen konnten durch ihre zeichenhafte Beziehung zu den Sakramenten der Gnadenzeit, d. h. eben aus diesen selbst; *mediantibus istis*, durch die Sakramente des Neuen Bundes vermittelt, besaßen die früheren Sakramente ihre Kraft[59].

Die Art und Weise der Wirkung der Sakramente[60] wird von Hugo weder nach der Vorstellung des *ex opere operato* oder des *ex opere operantis* noch magisch gedacht. Kann jemand die Sakramente Gottes — gemeint sind im Zusammenhang alle Sakramente der Heilsgeschichte — ehren, ohne Gott selbst zu ehren? Wenn einer sagt, daß derjenige nicht gerettet werden könne, der die Sakramente nicht habe, so will Hugo antworten, daß, wer die Kraft (*virtus*) der Sakramente hat, nicht verlorengehen kann, wenn er auch das Sakrament selbst nicht hat. Denn was ist größer: das heilige Zeichen oder die Kraft des heiligen Zeichens, das Wasser oder der Glaube? Ganz sicher der Glaube[61]! Wer aber die wahre Liebe hat, der wird Gottes Gebot nicht verachten und sich taufen lassen[62].

Die Sakramente sind zu allen Zeiten der Geschichte Gefäße, Zeichen der Gnade, der Medizin zur Heilung des kranken Men-

[57] DS I, 11, 4 (PL 176, 346D): *Prima ergo sacramenta umbra fuerunt; secunda imago; tertia corpus; post quae quarto loco sequitur veritas spiritus.*

[58] DS I, 11, 1 (PL 176, 343B): *Et in his semper quae tempore posteriora fuerunt, effectu gratiae spiritualis digniora inveniuntur. Omnia enim ... signa quaedam fuerunt et figurae eorum quae nunc sub gratia exhibita sunt sacramentorum.*

[59] Vgl. DS I, 11, 2 (PL 176, 343D). Näheres weiter unten.

[60] Vgl. das genannte einschlägige Werk von H. Weisweiler. Hier soll nur ein einzelnes, aber wesentliches Moment herausgegriffen werden.

[61] DS I, 9, 5 (PL 176, 324CD): *Quid igitur tibi videtur, tu quicunque sacramenta Dei veneraris, et cum te sacramenta Dei honorare putas Deum inhonoras? Sacramentis indicis necessitatem, et auctori sacramentorum tollis potestatem, et negas pietatem. Dicis mihi quod qui non habet sacramenta Dei salvari non potest, et ego dico tibi, qui habet virtutem sacramentorum Dei perire non potest. Aut nega virtutem esse posse ubi sacramentum non est, aut si concedis virtutem nega damnationem. Utrum est maius sacramentum, an virtus sacramenti? Utrum est maius aqua an fides? Si vis dicere verum, dic fides.* Vgl. H. Weisweiler, a. a. O. 96—125.

[62] Ebd. (Sp. 325B): *Vide ergo si dilectionem Dei habere potes, et praecepta eius contemnere?*

schen: *Gratia quippe Dei redemptio est generis humani*[63]. Die Gnade, die — ebenso wie der Begriff *natura* — ganz und gar heilsgeschichtlich als heilende Gnade verstanden wird, nicht metaphysisch, einen Habitus, neues Sein, sakramentalen Charakter schaffend[64], wird durch die Sakramente, von denen gesagt wird, daß sie die Gnade enthalten[65], den Menschen vermittelt. Es erhebt sich die Frage, warum die geschichtliche Zeichenhaftigkeit überhaupt eingerichtet wurde, wenn dieselbe Gnade und dasselbe Heil auch durch die früheren Sakramente erlangt werden konnte. Wenn auch die ersten Sakramente als dunkle Schatten des Künftigen den Gerechten jener Zeiten das eine Heil brachten, wie wir rückschauend zu sagen vermögen, so wird doch das geschichtliche Denken leicht bemerken, welche Paidagogia Gottes sich in dieser Geschichtlichkeit[66] verbirgt und daß die Dunkelheit des Zeichens auch eine Dunkelheit der Existenz bedeutete, da das Ende nicht so gesehen wurde, wie es uns *post Christum* möglich ist.

3. Die Stellung der Eucharistie

Dem eucharistischen Sakrament kommt innerhalb der geschichtlichen Sicht der Sakramente entscheidende Bedeutung zu. Im ersten Kapitel der Abhandlung Hugos über die Eucharistie in De sacramentis findet sich in zwei Sätzen zusammengedrängt eine überaus wesentliche theologische Aussage, die hier beachtet werden muß.

„Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi ist eines von den Sakramenten, in denen das Heil im eigentlichen Sinne besteht, und unter den übrigen Sakramenten ist es einzigartig, weil aus ihm alle Heiligung stammt. Denn diese Hostie, die einmal für das Heil der Welt geopfert worden ist, gab allen vorausgehenden und nachfolgenden Sakramenten ihre Kraft, damit alle aus ihr geheiligt würden, durch die alle gerettet werden mußten"[67].

Neben der Taufe besteht das Heil *principaliter* in der Eucharistie[68]. Doch ist sie gegenüber der Taufe das höhere Sakrament,

[63] DS II, 1, 1 (PL 176, 371C).

[64] Vgl. H. Köster, a. a. O. 43f. Auch A. Landgraf, Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik: Schol 3 (1928) 28—64.

[65] DS I, 11, 2 (PL 176, 343C): *Ideo sacramenta gratiae, primum per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt, ac deinde quam continent in se sanctificationem conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia.* Vgl. DS II, 11, 13 (PL 176, 505C—506B). Vgl. DS I, 9, 2 (PL 176, 317D). Näheres bei H. Weisweiler, a. a. O. 12f.

[66] Daraus, daß Gott Sakramente und Gnade gegeben hat, seit der Mensch in Schuld ist, ergibt sich für den Begriff der Heilsgeschichte, daß für Hugo eine geschichts-lose, un-geschichtliche Zeit undenkbar ist. Seit der geschichtlichen Einsetzung des Kultes durch Gott nach dem Fall Adams ist alles Geschehen zwischen Gott und Mensch Heilsgeschichte.

[67] DS II, 8, 1 (PL 176, 461D).

[68] DS I, 9, 7 (PL 176, 327A): *Sunt enim quaedam sacramenta in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis, et perceptio corporis et sanguinis Christi.* Die Formulierung DS II, 6, 1 (PL 176, 441D) weist darauf

denn aus ihrer Fülle, die aus der *passio Christi* kommt, wird die Taufe erst möglich[69]. Aus der *passio Christi* geht die Gnade des Erlösers in die Sakramente des Standes der Gnade ein und durch diese vermittelt fließt sie über in die Sakramente der Zeit vor Christus. Das Leiden Christi ist also Ursprung allen je in der Geschichte wirksam gewordenen Heiles[70].

Wie Christus für das Heil der Welt sich hingab und so alle rettete, so ist es auch mit der eucharistischen *hostia*. Deshalb erfließt aus ihr *omnis sanctificatio*. Damit rückt die Eucharistie in der heilsgeschichtlichen Betrachtung an die Stelle, die auch Christus darin einnimmt. Dieser Gedanke, daß Eucharistie und Christus denselben heilsökonomischen Ort haben, ist das Leitmotiv in Hugos Eucharistielehre, dem sich die übrigen Aussagen unterordnen, es stützend oder aus ihm folgend. Eucharistie und Christus stehen zueinander in einer heilsgeschichtlich-wirklichen Identität, wobei über die seinshaft-metaphysische noch nichts ausgemacht ist. Wie sehr Hugo Gleichordnung und Verwiesenheit in die gleiche „Rolle" der Heilsgeschichte herausstellen will, wird daran ersichtlich, daß er über die Eucharistie in Formulierungen redet, die sich ebensogut auf Christus selbst anwenden lassen, z. B. „*ex ipso omnis sanctificatio*", „*hostia semel pro mundi salute oblata*", „*ex illa sanctificarent per illam liberandos omnes*". Weil unter diesem Aspekt die Eucharistie Christus ist, deswegen ist sie Quelle alles Heiles und auch Sinnmitte, die ihre Kraft in Vergangenheit und Zukunft ausstrahlt. Die Formulierung „*praecedentibus et subsequentibus*" erinnert deutlich an den heilsgeschichtlichen Text, der Christus in der Mitte seines ihm vorausziehenden und nachfolgenden Heeres als dessen König darstellte.

Alles Heil der Menschen konnte zu keiner Zeit anders gewonnen werden als durch Christus; durch das eine Mittel der Heiligung, die Gnade Christi, wurden alle gerettet[71]. Das gleiche, das hier über Christus gesagt ist, wird sinngemäß in unserem eingangs zitierten eucharistischen Text über das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wie Hugo die Eucharistie auch zu nennen

---

hin, daß mehr als nur die beiden genannten Sakramente zu dieser Gruppe gezählt werden; jedenfalls sind Taufe und Eucharistie hier die wesentlichsten Sakramente, wie sie ja auch von Hugo eigens als Beispiel angeführt werden.

[69] DS II, 6, 3 (PL 176, 448C): ... *hoc quod amplius nunc in baptismo est, ex baptismo non est, sed ex passione Christi baptismum sanctificante.*

[70] Vgl. DS II, 8, 1 (PL 176, 461D). Dazu DS I, 11, 2 (PL 176, 343D): *Passio namque Salvatoris quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, mediantibus istis etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat, ut eadem salus esset, et his qui recta fide signa futurorum in illis venerati sunt, et his qui effectum salutis in istis percipiunt.*

[71] DS I, 8, 11 (PL 176, 313BC): *Scias ergo quocunque tempore ab initio mundi usque ad finem, nullum fuisse vel esse vere bonum, nisi justificatum per gratiam. gratiam autem nunquam aliquem adipisci potuisse, nisi per Christum. Ita ut omnes sive praecedentes sive subsequentes uno sanctificationis remedio salvatos agnoscas. Aspice ergo castra regis nostri et acies exercitus eius fulgentes in armis spiritualibus, quanta praecedentium subsequentiumque populorum multitudine stipatus incedat.*

pflegt, ausgesagt. Sie ist die stete Feier der Rettung des Menschengeschlechtes, sie belebt die Geschichte, alle Heiligung stammt letzten Endes aus ihr, weil aus Christus. Von der Dynamik des Sakramentes her wird die Identität mit Christus aufgezeigt, weniger aus der *conversio substantiae*.

Wenn es hieß, daß alle Sakramente *ad remedium* eingesetzt seien, so bildete schon die Ehe eine Ausnahme. Das gleiche dürfte von der Eucharistie gelten: Sie ist nicht irgendein *remedium*, vielmehr die Quelle aller *remedia*, weil Christus selbst. In ihr — mehr als in der Taufe — besteht das Heil selbst. Taufe und Eucharistie haben freilich auch heilende Kraft, aber nicht weil sie Heilmittel sind, sondern weil sie das Heil selbst darstellen. Die Eucharistie ist also das Heil, d. h. Christus selbst, sie heilt vermittels der übrigen Sakramente, die ihre Kraft aus ihr schöpfen[72]. So ist sie *inter omnia singulare*. Es wird auch bereits deutlich, daß sie als Quelle des Heils schlechthin im Höchstmaß das Sakrament der Liebe ist, auch hierin *inter omnia singulare*.

Daß die heilsgeschichtliche Identifizierung von Christus und Eucharistie in solcher Betonung das Eigene und das Anliegen Hugos darstellt, erfährt schließlich eine wichtige Begründung in einer schon erwähnten literarkritischen Erkenntnis. Bei der Erklärung des Wortes *missa* greift Hugo auf Remigius von Auxerre[73] zurück, jedoch fügt er in der Vorlage eine Deutung ein, die als Hugos Gedankengut gelten darf[74]. Die fraglichen Sätze[75] tragen eindeutig heilsgeschichtlichen Charakter und sprechen über die *hostia sacra* wie über Christus: Sie wurde uns vom Vater in der Menschwerdung geschenkt, von uns dem Vater in der *passio* zurückgegeben. In der heilsgeschichtlichen Gleichstellung von Christus und Eucharistie liegt der Schlüssel zum Verständnis der theologischen Eigenart und des existentiellen Ernstes der Eucharistielehre des Viktoriners.

II.

DIE EUCHARISTIE ALS COMMEMORATIO DER PASSIO CHRISTI

Die heilsgeschichtliche Gleichsetzung, in der Hugo Christus und die Eucharistie koordiniert, wird am deutlichsten sichtbar, wenn man das Heilswirken Christi und das Geschehen der Eucharistie nebeneinanderstellt. Für Hugo liegt der Sinn des Kommens Christi in den Begriffen *incarnatio* und *passio*, wobei der *incarnatio*

[72] DS II, 8, 8 (PL 176, 468A) wird die Eucharistie genannt: *divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta.*

[73] Vgl. PL 101, 1246C—1247A. Bei Hugo: DS II, 8, 14 (PL 176, 472A—C).

[74] Vgl. H. Weisweiler, Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes De sacramentis: Schol 24 (1949) 242f.

[75] DS II, 8, 14 (PL 176, 472B): *Ipse etiam hostia sacra missa vocari potest, quia transmissa est ... Primum a Patre nobis per incarnationem, postea Patri a nobis per passionem.*

die entscheidendere Bedeutung zukommt. Die Eucharistie steht zu dem heilsgeschichtlichen Wirken Christi in Beziehung durch ihren Gedächtnischarakter.

1. Der Sinn des Kommens Christi

a) Die *incarnatio*

Seit der Mensch aus der Ordnung des *opus conditionis* herausgefallen ist, ist sein Verhältnis zu Gott gestört. Es herrscht Unordnung, Unfriede, Teufelsherrschaft. Aber weil unser Gott ein „Liebhaber des Friedens"[1] ist, sucht er den Unfrieden wieder zu beseitigen. Dieser hat seine Wurzel in der menschlichen Schuld, letztlich aber stammt alle Unordnung vom Teufel, der der „Feind"[2] schlechthin ist, der *inimicus*, ja der *singularis inimicus noster* und *ecclesiae*[3]. Wie es ein Corpus Christi gibt, so auch ein Corpus, dessen Haupt der abtrünnige Engel ist, dessen Glieder alle Bösen sind. Haupt und Glieder sind so sehr eins, daß das Schlimme, das von den Gliedern gesagt wird, eigentlich und besser vom Haupt auszusagen ist[4]. Zwischen dieser unheimlichen Macht und Gott tobt der Kampf[5], und Hoffnung auf Rettung gibt es für den Menschen nur, weil Gott zugleich *creator* und *salvator* ist[6]. Gott hat das Böse nicht geschaffen. Da es aber einmal da ist, gestattet Gott als *salvator* ihm nicht, in chaotischer Unordnung fortzubestehen, sondern er schafft Ordnung aus dem Bösen selbst[7]. *Ex malo bonum fecit*[8]. Das bedeutet, daß das Böse bekriegt und bezwungen werden muß. Gott will aber den Feind nicht durch Macht besiegen, sondern durch *ratio*[9]: Gott wurde Mensch, um den

[1] DS II, 2, 7 (PL 176, 419f): *Deus noster pacis amator est.*

[2] Vgl. DS I, 10, 8 (PL 176, 341 B); De Verbo incarnato coll. III (PL 177, 321 C).

[3] Adnotatiunculae in Threnos (PL 175, 304C): *Singularis inimicus Ecclesiae diabolus est, qui perpetuo odio fideles insectatur, sicut in Apocalypsi legimus de dracone, qui mulierem persequitur.* Ebd. (Sp. 305C): *Singularis inimicus noster diabolus est, qui contra nos laetificatur, quando in iis quae foris nobis adhaerent potestas ei conceditur. Cum vero etiam in nosmetipsos saevire permittitur, tunc nimirum supra nos laetificatur.*

[4] Eruditionis didascalicae 1. V, 4 (PL 176, 793A; ed. Buttimer, Washington 1939, 102): *Apostata quippe angelus omnium caput est iniquorum, et huius capitis corpus sunt omnes iniqui; sicque cum membris suis unus est, ut saepe quod corpori eius dicitur, ad eum potius referatur.*

[5] Zwei *familiae*, wie Hugo diese Mächte einmal bezeichnet, *una Christi, altera diaboli*, stehen sich gegenüber, beide sind bewaffnet mit ihren Sakramenten. Der Teufel hat also auch seine Sakramente, doch werden diese von Hugo nicht näher beschrieben. Vgl. DS I, 8, 11 (PL 176, 312BC). Über die Sakramente der Ungläubigen bemerkt Hugo DS I, 10, 9 (PL 176, 341D): ... *et infideles quoque sacramenta quaedam habent, quae sacramenta dicuntur, quamvis nec sacra sint, nec sacrae rei signa. Sed exsecrationes potius et abominationes: quibus non sacrantur homines, sed polluuntur.* Von zwei Heerlagern wird auch Misc. I, 48 (PL 177, 496f) gesprochen, doch scheint diese mehr rationale Sprache nicht von Hugo zu sein, obwohl deren Gehalt auf Hugo zurückgehen könnte.

[6] Vgl. DS I, 10, 8 (PL 176, 341C).

[7] DS I, 2, 20 (PL 176, 213D): *Deus enim malum non fecit; sed cum factum est, inordinatum esse non permittit; quia malorum auctor non est, sed ordinator.*

[8] DS I, 4, 5 (PL 176, 236B).

[9] Vgl. DS II, 1, 2 (PL 176, 372A): *Venit sapientia ut hostis ratione vinceretur.*

Menschen zu befreien. Deshalb „kam die Weisheit", um durch die ihr angemessene *prudentia* den Feind zu überwinden, der selbst nur durch List zu siegen vermochte[10]. Der Gedanke der Überlistung Satans und des Loskaufes der Menschen aus seiner Macht spielt im Anschluß an paulinisches Denken[11] in der Väterzeit seit Origenes und sodann bis weit in das Mittelalter hinein eine bedeutende Rolle[12]. „Die biblische Lehre von der Loskaufung mißdeutend, vertrat Origenes die Theorie, Christus habe sein Leben als Lösegeld an den Teufel hingegeben, dessen Eigentum wir durch die Sünde geworden seien. Doch sei Satan überlistet worden, da Christus zu neuem Leben erstand"[13]. Auch Hugo kennt diese Theorie, aber sie wird bei ihm durch das Einströmen des anselmischen Genugtuungsgedankens variiert und weitergeführt, jedoch ohne daß auf diese Weise der geschlossene Entwurf einer systematischen Erlösungslehre gelingt. So ist auch nicht klar zu entscheiden, ob nach Hugo Christus das Lösegeld an den Vater oder an den Teufel zahlte. Auf Grund des anselmischen Elementes liegt jedoch die Erstattung an den Vater näher, da diesem Genugtuung geleistet werden muß.

Gott beschließt, daß der Teufel durch die Menschwerdung seines Sohnes besiegt werden soll. (*Deus*) *Verbum suum per assumptam carnem in hunc mundum misit: ut per ipsam aerias potestates potenti virtute debellaret, et genus humanum ab earum potestate redimeret*[14]. Daß Gott für die Menschen Mensch wird und als Unschuldiger in Christus leidet, damit der Schuldige losgekauft würde, darin besteht der profunde Plan Gottes, den der Teufel nicht voraussehen und durchschauen konnte[15]. So wird der Teufel durch die Weisheit Gottes gleichsam überlistet, doch diese „List" ist Weisheit. Dadurch ist die Schuld samt ihrer tiefsten Ursache beseitigt. Wenn auch der Loskauf im strengen Sinn um den Preis des Todes Christi erfolgt, so ist der Sieg doch schon in der *incarnatio* errungen, da in ihr der Plan Gottes bereits am Werk ist. „Das fleischgewordene Wort ist nämlich unser König, der in diese Welt kam, um mit dem Teufel zu kämpfen"[16]. Das Geheimnis der Inkarnation wird von Hugo hoch gepriesen[17].

[10] DS I, 8, 6 (PL 176, 310BC): *Factus est itaque Deus homo ut hominem quem fecerat liberaret, ut idem esset creator hominis et redemptor ... Venit sapientia ut vinceret malitiam, ut hostis qui astutia vicerat, prudentia vinceretur.*

[11] Vgl. 1 Tim 2, 6.

[12] Vgl. J. Rivière, Le dogme de la Rédemption[3], Paris 1931, 193—202. Ders., Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge, Paris 1934, 263—316. M. Schmaus, Katholische Dogmatik II, 2[5], München 1955, 331.

[13] M. Schmaus, Erlösung: LThK III, 762.

[14] Explanatio in Canticum (PL 175, 429A).

[15] Ebd. (PL 175, 429B): *Profundum erat consilium ut pro homine Deus homo fieret, et pateretur innocens, ut redimeretur nocens: et in his omnibus profundum erat consilium, nec poterat illis diabolus praevidere.*

[16] DS I, prol. 2 (PL 176, 183C).

[17] Vgl. In Hierarchiam Coelestem V (PL 175, 1016A): ... *nunquam prius ita excellenter Deus mundo se manifestavit, sicut quando in carne assumpta ipse visibilis apparuit.* — De unione corporis et spiritus (PL 177, 289C): *Videamus ergo magnum sacramentum, Verbum Dei humana carne vestitum, semel visibile apparuit, et nunc quotidie idem ipsum humana voce conditum ad nos venit.*

Der Kampf zwischen dem *Verbum incarnatum* und Satan ist schon entschieden, als er beginnt. Es war schon mehrfach von dem Plan Gottes die Rede. Hugo erklärt ihn in anselmischen Gedankengängen[18]. Nach Anselm ist die Sünde eine „Störung der Rechtsordnung" zwischen Gott und Mensch. Die Gerechtigkeit fordert Genugtuung[19]. Wir finden bei Hugo ein Ineinander der patristischen Loskauf- und Überlistungstheorie und der anselmischen Genugtuungslehre. Dadurch, daß Hugo diese Synthese herstellt, zeigt er sich zugleich in seiner Vertrautheit mit der Tradition und in seiner Selbständigkeit.

Der Mensch muß von der Herrschaft des Teufels frei werden. Sein Verhältnis zu Gott kann aber nur richtig sein, wenn es auf der Basis der Gerechtigkeit aufgebaut ist, d. h. der Mensch muß Gott eine vollwertige Sühne anbieten, damit Gott bewogen wird, das Joch des Teufels zu vernichten. Aber der Mensch findet nichts, was er Gott anbieten könnte: weder aus dem Bereich der Dinge noch aus den Menschen ist zu erlangen, was eine ausreichende Gabe für Gott sein könnte[20]. In dieser Verlegenheit des Menschen kommt Gott seiner Ausweglosigkeit zu Hilfe, indem er dem Menschen schenkt, was dieser ihm gerechterweise als Preis für den Loskauf schuldet. So schenkt Gott den Menschen einen Menschen, der größer ist als alle, indem er selbst Mensch wird. So wird aus der göttlichen Freiheit und Barmherzigkeit Christus den Menschen gegeben. Der Mensch muß ihn Gott zurückgeben, um so *ex justitia* die Ordnung des Gottesverhältnisses wiederherzustellen[21]. Durch einen vollkommenen Menschen läßt sich Gott versöhnen, der vollkommene Mensch ist aber der, der zugleich Gott ist. Es wäre nicht Ungerechtigkeit gewesen, wenn Gott das gesamte Menschengeschlecht verdammt hätte[22]; so

[18] Vgl. Anselm von Canterbury, Cur Deus homo? II, 6—14 (Rom 1940, 101—115).

[19] Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik II, 2[5], München 1955, 358.

[20] Vgl. DS I, 8, 4 (PL 176, 307—309).

[21] DS I, 8, 4 (PL 176, 308f): *Ut ergo Deus ab homine placari posset, dedit Deus gratis homini quod homo ex debito Deo redderet. Dedit igitur homini hominem quem homo pro homine redderet, qui ut digna recompensatio fieret priori non solum aequalis sed maior esset. Ut ergo pro homine redderetur homo maior homine, factus est Deus homo pro homine; et dedit se homo homini, ut se assumeret ab homine. Incarnatus est Deus Dei Filius, et datus est hominibus Deus homo Christus. Sicut Isaias ait: Puer datus est nobis (Isa IX), etc. ... Quod ergo homini datus est Christus, Dei fuit misericordia. Quod ab homine redditus est Christus, fuit hominis justitia ...*

[22] DS I, 8, 7 (PL 176, 310CD): *Natura quidem humana tota per peccatum corrupta fuerat, et tota propter peccatum damnationi debita erat; et idcirco si tota damnata fuisset, injustitia non fuisset. Venit autem gratia et elegit quosdam de massa universitatis per misericordiam ad salutem; quosdam autem per justitiam deseruit ad damnationem.* ... Daß Hugo hier keine absolute Verwerfung lehren will, hat H. Köster, a. a. O. 120—129, dargelegt. Dennoch bleibt das Problem dunkel, inwiefern die Gerechtigkeit Gottes so sehr beansprucht werden kann, daß die göttliche Liebe die ewige Verwerfung nicht zu verhindern vermag. Hugo bringt zur Lösung die Unterscheidung von *justitia potestatis* und *aequitatis*. DS I, 8, 8 (PL 176, 310f). Im einzelnen s. H. Köster, a. a. O. 124f.

ist die *incarnatio* das völlig freie Walten der göttlichen Liebe, das nur um unserer Befreiung willen geschieht[23]. Wie die Erschaffung das Werk der *gratia creatrix* war, so wirkt hier die *gratia salvatrix*: Sie stellt wieder her, was durch die Verderbtheit der Natur zugrundeging, und haucht ein, was die unvollendete Natur noch nicht empfangen hat[24].

Da mit der *incarnatio* der Teufel inchoativ bereits besiegt ist, ist auch das *peccatum originale* mit seinen Folgen, der *concupiscentia in carne* und der *ignorantia in mente*[25], überwunden. Konkupiszenz und Ignoranz sind jetzt heilbar durch Liebe und Glauben[26].

Der Gott, der durch seine Menschwerdung den Menschen *ex misericordia* rettet, ist der trinitarische Gott. Die Ordnung, in der die drei göttlichen Personen aufeinander bezogen sind, ist Bild und innere Norm für die Struktur des *opus restaurationis*. Sie bedingt zunächst, daß nur der Sohn Gottes Mensch wurde. Hugo erweist sich hier wiederum als Schüler Augustins, nach dem „volle Kongruenz zwischen der äußeren göttlichen Ökonomie und den innergöttlichen Verhältnissen" besteht[27]. Nur der Sohn konnte Sohn des Menschen werden, sonst wäre Unordnung in der Trinität: wäre der Vater Mensch geworden, dann wäre er zugleich Vater und Sohn, was undenkbar ist; wäre der Hl. Geist Mensch geworden, dann gäbe es in der Dreifaltigkeit zwei Söhne. Der Name einer Person ist *incommunicabile* und kann nicht willkürlich behandelt werden[28]. So wurde eben der Sohn Gottes Mensch, und nicht anders konnte es sein[29]. Damit aber hat sich Gott gleichsam geöffnet und der Mensch vermag durch den Sohn

[23] De Verbo incarnato coll. III (PL 177, 322A): ... *venit gratia ... et sumpsit de carne Virginis naturam, hostiam pro natura, quam liberam pro liberandis offerret, ut prius in ipsam totum effunderet, quod per ipsam post modum redemptis omnibus exhiberet.*

[24] DS I, 6, 17 (PL 176, 273C): ... *per gratiam salvatricem reparantur quae perierant ... gratia salvatrix et bona quae natura primum corrupta perdidit restaurat, et quae imperfecta nondum accepit aspirat.* Hier zeigt sich wiederum, daß bei Hugo *natura* nicht metaphysisch verstanden wird, sondern als das konkrete, geschaffene Sein, daß durch seine Beziehung zu Gott in der Gnade in seinem Wert bestimmt und in seinem Wesen vollendet wird. Der Begriff einer reinen Natur ist für Hugo unvollziehbar. „Reine Natur" ist für ihn unnatürlich, weil Natur erst mit der Gnade ihr wahres Wesen erreicht. Vgl. H. Köster, a. a. O. 40—49.

[25] Vgl. DS I, 7, 28 (PL 176, 299A).

[26] Näheres bei H. Köster, a. a. O. 77—119.

[27] M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, 164.

[28] DS II, 1, 2 (PL 176, 372f): ... *ne filii nomen ad alteram transiret personam, et essent in Trinitate duo filii, et confunderetur Trinitatis discretio. Si enim Pater carnem assumpsisset, idem ipse et Pater et Filius esset. Pater Filii quem genuit ex aeternitate; et Filius matris a qua genitus esset ex tempore. Si autem Spiritus sanctus carnem assumpsisset, duo filii in Trinitate essent. Alter Filius Patris sine matre; alter filius matris sine patre. Ne ergo incommunicabile nomen divideretur, solus Filius carnem suscepit ut unus et idem esset et Filius Dei et Filius hominis. Filius Dei divinitatem genitus ex Patre; filius hominis secundum humanitatem natus ex matre.*

[29] Hugo setzt voraus, daß im Namen das Wesen ausgesprochen wird. Er ist kein Nominalist.

Gottes zum Vater zu gelangen. So schreibt Hugo: *Factus est Filius Dei Filius hominis, ut filios hominum filios Dei faceret*[30]. Der Hl. Geist wird nicht übersehen. Er konnte nicht als erster gesandt werden, weil er nicht Sohn des Menschen werden konnte. Nach der *incarnatio* aber geht er vom Vater und vom Sohn aus in die Heilsgeschichte. Darin ist er — wie im göttlichen Lebensvollzug — das beseligende Glück. Er gibt zu unserer Freude die verlorenen Güter zurück, nachdem der Sohn das Böse ausgerottet hat[31].

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist nicht ausschließliches Werk des Sohnes, das dieser ohne den Vater und den Hl. Geist vollbringt. Das Wirken der drei göttlichen Personen ist überall eines, sie unterscheiden sich nur in den Beziehungen zueinander[32]. Warum kann dann nicht gesagt werden, daß auch der Vater Mensch wurde, Fleisch annahm? Hugo löst die Schwierigkeit — abgesehen durch den Gedanken von der Ordnung innerhalb des trinitarischen Lebens, der oben dargestellt wurde — mit dem Hinweis, daß eine Handlung durchaus von allen Personen zugleich als eine einzige getan werden kann, ohne daß alle dabei das gleiche tun: *Pater operatus est, quia carne induit Filium; et Filius operatus est, quia carne induit semetipsum, et fuit una unio, et operatio una ... Tres operabantur et non tria, sed unum operabantur*[33]. Es ist nicht wie zwei Baumeister, die je ein Haus bauen, sondern Vater und Sohn bauen an demselben Werk mit verschiedenen Funktionen: *Omne quod Pater facit, per Filium facit*[34].

Der Sinn der Menschwerdung liegt für Hugo darin, daß durch ein geschichtliches Heilswirken der Trinität das Schuldverhältnis des Menschen gelöst, der Teufel besiegt und damit der Friede zwischen Gott und Mensch aufgerichtet wird. Hugo faßt das Gesagte gleichsam in einem Satz zusammen, wenn er bei der Erklärung des Kirchweihritus schreibt: *Pontifex ecclesiam ingrediens pacem domui deprecatur; quia Christus mundum ingrediens pacem inter Deum et hominem fecit*[35]. Man muß aber Poppenberg zustimmen, der erklärt, die Befreiung von Schuld, Unordnung

[30] DS II, 1, 2 (PL 176, 372D).

[31] Ebd. (Sp. 371f): *Missus est autem primum Filius qui a solo Patre est; deinde etiam Spiritus sanctus qui est a Patre et Filio. Primum Filius venit ut homines liberarentur; postea Spiritus sanctus venit, ut homines beatificarentur. Primum ille a malo liberavit, postea hic ad bona revocavit. Ille abstulit quod sustinebamus, hic reddidit quod perdideramus.*

[32] Vgl. DS II, 1, 3 (PL 176, 373A—C).

[33] Ebd. (Sp. 374C). Hugo vergleicht diese Art gemeinsamen Wirkens im Anschluß an Ri 14 mit Manue, der für Samson eine Frau sucht (ebd.): *Et postulat Filius Patrem, ut sibi uxorem accipiat, quasi per se solus hoc facere non possit.* Ebd. (Sp. 374D): *Sponsa quippe Verbi caro est.*

[34] Ebd. (Sp. 375C). Vgl. M. Schmaus, a. a. O. 152—157. Ders., Katholische Dogmatik I[5], München 1953, 350—352.

[35] DS II, 5, 3 (PL 176, 441AB). Vgl. DS II, 1, 12 (PL 176, 412B): ... *Filius Dei factus est homo, ut inter hominem et Deum reconciliationis et pacis mediator esse posset. Suscepit humanitatem per quam hominibus appropinquaret. Retinuit divinitatem per quam a Deo non recederet.*

und Teufel stellten bei Hugo „nur eine Teilansicht vom eigentlichen Sinn der Menschwerdung" dar. Die genannte Befreiung ist „untergeordnet dem einen großen Hauptzweck, der letztlich und eigentlich die Menschwerdung begründet, nämlich der Zurückführung des Menschengeschlechtes zu seinem ursprünglichen Ziel ...: Die Wiedervereinigung mit Gott in der Teilnahme an der göttlichen Glückseligkeit"[36]. Davon war in unserer Darstellung verschiedentlich die Rede.

Nun aber erhebt sich die Frage nach dem Sinn der *passio Christi*.

b) Die *passio*

Hat die *passio Christi* überhaupt noch irgendwelche Bedeutung, wenn durch die *incarnatio* die *pax* zwischen Gott und den Menschen schon hergestellt ist?

Es wurde gesagt, daß die göttliche *misericordia* dem Menschen einen Menschen schenkte, der Gott eine hinreichende Sühne der Schuld zu leisten vermochte. Nachdem die *incarnatio* diese Basis geschaffen hat, muß also noch der menschliche Akt erfolgen, durch den *ex justitia* Gott der Kaufpreis erstattet wird. Geschieht das durch den Tod Christi? Hugo ist nicht dieser Ansicht, was leicht daraus erkennbar ist, daß er den Tod Christi nicht für notwendig hält. Darin offenbart sich erneut der geschichtliche Sinn Hugos, insofern er den Tod Christi eben nicht schlechthin als unumgängliche Notwendigkeit ansieht, denn dadurch würde die Freiheit und Verantwortlichkeit der in der Geschichte wirkenden Kräfte zu bloßem Schein erniedrigt. Bestenfalls rückschauend kann man von einem „Muß" im göttlichen Vorsehungsplan reden, wie Christus den Männern auf dem Weg nach Emmaus sagte: „Mußte nicht der Messias das leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?"[37] So stirbt Christus nicht deshalb, weil anders der Gerechtigkeit nicht Genüge getan werden kann, sondern weil er die Gerechtigkeit auf diesem Wege herstellen will. Dennoch bestehen innere Beziehungen, die den Tod Christi als Akt der *justitia* angemessen erscheinen lassen. So meint Hugo: *Christus ergo nascendo debitum hominis Patri solvit, et moriendo reatum hominis expiavit, ut cum ipse pro homine mortem quam non debebat sustineret, juste homo propter ipsum mortem quam debebat evaderet, et iam locum calumniandi diabolus non inveniret ... Causam nostram fecit, quia debitum Patri pro nobis solvit, et moriendo reatum expiavit*[38]. Hugo erklärt hier den Tod Christi als die Übernahme jener Strafe, die der Mensch für seine Schuld gerechterweise zu tragen hat. Das Unheil des Menschen ist Schuld und Strafe. Die Schuld ist durch die *incarnatio* beseitigt. Die Strafe war noch zu leisten um der Gerechtigkeit willen. Christus übernimmt die Strafe des Todes in voller Freiheit, denn er ist ohne jede Schuld. Damit ist die Gerechtigkeit hergestellt. Der Teufel

[36] E. Poppenberg, a. a. O. 15f.
[37] Lk 24, 26. Vgl. DS II, 1, 6 (PL 176, 388A—389B).
[38] DS I, 8, 4 (PL 176, 309BC).

kann Gott nicht der Ungerechtigkeit anklagen, denn die notwendige Strafe ist im Tod Christi ertragen worden: *Judicium hominis adversus diabolum, (factum est) in passione Christi*[39]. Der Tod Christi ist von so unendlichem Rang, daß alle Strafen damit als abgeleistet gelten: *Judicium vero (fecit) quia descendens ad inferos et portas mortis frangens captivitatem quae ibidem tenebatur liberavit*[40].

Noch einmal müssen wir beachten, daß der Tod freie Tat Christi war. Deshalb liegt auch der Sinn des Todes Christi nicht primär in der Wiederherstellung der *justitia*. Wenn aber dennoch die Gerechtigkeit wiederhergestellt wird, dann deswegen, weil Christus im Tod das Höchstmaß der Liebe einsetzt, d. h. in der sich verschwendenden Liebe Christi ist das Opfer größer, als die zur Aufrichtung der Gerechtigkeit geforderte Genugtuung. Thomas von Aquin hat später dieses Moment stark hervorgehoben[41]. Wäre es nur um die Gerechtigkeit gegangen, so hätte Gott sie auch auf anderem Wege herstellen können. Unseretwegen aber ging Christus durch den Tod in seine Herrlichkeit ein. Wenn er seine Glorie immer hätte behalten können und sie nur aus Freiheit bei seiner Menschwerdung entbehrte, dann ist er erst recht frei, sie sich wieder zu nehmen, wann und wie er will. *Propter nos* wollte er sterbend die Furcht vor dem Leid hinwegnehmen und auferstehend uns die Hoffnung auf die Verherrlichung zurückgeben. Er wollte diesen Weg gehen, weil wir ihn gehen müssen, da wir nicht anders können. Wir wollen es anders, können es aber nicht; er konnte einen anderen Weg gehen, wollte aber den Weg der Strafe nehmen. Denn wäre er auf einem anderen Weg gegangen, hätte er das Ziel zwar auch erreicht, aber er hätte uns nicht geholfen[42]. Da Christus in Freiheit kam, um uns zu helfen, mußte er auch die geeigneten Mittel wählen. Dieses „Muß" bleibt jedoch immer in der Freiheit der Liebe und kann nicht zu blindem Zwang abstrahiert werden. Letzterer würde das Heilsgeschichtliche, das Hugo gerade durch die starke Betonung der Freiheit sichert, auflösen und zugleich den christlichen Gott durch den Zug des Unheimlichen und Tragischen verfälschen. Daß das Heilshandeln in *incarnatio* und *passio* in Freiheit und Liebe gewirkt ist, macht es erst zum Opfer Gottes für die Menschen. Nicht menschliches Opfer bringt Heil. Gott opfert als Mensch für die Menschen sich selbst: Darin liegt das Mysterium.

Was im Tod Christi als Kaufpreis gezahlt wurde, war mehr als notwendig. Dadurch, daß Gottes Sohn Mensch war, tritt er schon in irdische Bezüge ein, die Strafen der Sünde sind.

[39] Ebd. [40] Ebd. [41] Vgl. S. Th. III, 48, 4.

[42] DS II, 1, 6 (PL 176, 388 B): *Poterat quidem Christus si voluisset alia via intrare in gloriam suam; et quomodo vellet illam accepisse, quemadmodum si vellet nunquam caruisset, sed semper habuisset. Sed voluit propter nos per poenam ire in gloriam suam, ut moriens timorem tolleret passionis; resurgens redderet spem glorificationis. Hac via ire voluit, quia nos hac via ire debuimus, qui alia non potuimus. Nos volumus, sed non possumus. Ipse potuit, sed noluit; quia si aliter ivisset, pervenisset, sed non subvenisset.*

So übernimmt der Sohn schon auf Grund seiner Menschwerdung Strafe. Durch sein menschliches Dasein trägt Christus bereits im *mysterium humilitatis* die Strafen der Sünde des Stolzes[43]. Auch von diesem Gedanken aus wird ersichtlich, daß die *passio* die Fülle der Freiheit und Liebe darstellt. Noch ein letzter Text sei angeführt, in dem Hugo ähnliche Argumente für den Tod und die Auferstehung Christi vorbringt: „Deshalb bekennen wir mit Wahrhaftigkeit, daß Gott die Erlösung des Menschengeschlechtes auch auf andere Weise hätte vollbringen können, wenn er gewollt hätte. Aber ... es war angemessener, daß Gott Mensch wurde, indem er für den Menschen die Sterblichkeit des Menschen annahm. Damit der Mensch sich nicht in falscher Weise zutraue, er könne zu den Gütern jenes emporsteigen, den er herabgestiegen sieht, um die menschlichen Übel zu erdulden; und damit die verherrlichte Menschheit in Gott den Menschen ein Beispiel der Verherrlichung sei. Damit man darin, daß er gelitten hat, sehe, was man ihm darbringen muß, darin aber, daß er verherrlicht wurde, betrachte, was man von ihm erwarten muß. Auf daß er selbst sei der Weg im Beispiel und die Wahrheit in der Verheißung und das Leben in der Belohnung"[44].

So enthüllt sich die *passio* als die Kulmination der in der *incarnatio* erschienenen *misericordia*, die — in Gottes Plan immer schon wirklich und wirksam — *ab initio* Quelle des Heiles ist.

2. Eucharistie und *passio Christi*

Der Akzent der Eucharistielehre Hugos liegt, wie noch zu zeigen ist, auf dem Ekklesiologischen und noch mehr auf dem Mystisch-Eschatologischen. Dennoch ist ein lebendiges Wissen um die Verbindungen zwischen Eucharistie und dem Heilshandeln Christi vorhanden, das nahezu mit Selbstverständlichkeit verwandt wird.

a) Das Paschalamm als Vorbild

In den Sakramenten als den geschichtlichen Heilszeichen des Gnadenwillens Gottes vollzieht sich ein stetes Voranschreiten zum Licht. So ist es nicht verwunderlich, daß die Eucharistie im Stande des geschriebenen Gesetzes im Paschalamm ein zeichenhaftes Vorbild hat. Hugo schreibt darüber ein eigenes Kapitel[45], dem wir uns kurz zuwenden[46].

[43] In Hierarchiam Coelestem I, 4 (PL 175, 932A): *Propter hoc enim Deus in natura hominis conversari voluit, ut conversatio hominis in coelo esse posset, et ob hoc ille humana sustinuit, ut divina iste cognoscere mereretur. Hoc est sacramentum humilitatis Dei, et sacramentum fidei, et sacramentum veritatis* ... Auch nach Augustinus ist die Demut die „eigentliche Heilstat Christi für uns". Vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954, 10f.

[44] DS I, 8, 10 (PL 176, 311f).

[45] DS II, 8, 5 (PL 176, 465A—C).

[46] Auffällig ist, daß das Paschalamm als einziges atl. Vorbild von Hugo erwähnt wird. So finden sich etwa in den Adnotationes in Pentateuchon an Stellen, wo man es vermuten könnte, keinerlei Deutungen, die in allegorischer oder

Die Beschneidung führte als alttestamentliches Sakrament an Stelle der Taufe zur Sündenvergebung und das Rote Meer stellt *similitudo* und *figura* der Taufe dar, *ita agnus paschalis cuius carnes a populo edebantur, et sanguine postes domorum signabantur, in figura sacramenti corporis Christi praecessit*[47]. Das Bildsein des Paschalammes wird von Hugo in doppeltem Sinne verstanden, je nachdem der Akzent auf dem Essen oder dem Geschlachtetwerden des Lammes liegt. Doch geht es ihm in dem ganzen Kapitel vor allem darum, das Essen des Leibes Christi und die dadurch geschehende Einverleibung in Christus durch Glauben und Liebe zu betonen[48]. Doch enthält das Kapitel auch einen wesentlichen Gedankengang, der das Paschalamm als Hinweis auf das Heilswirken Christi charakterisiert: „Ägypten bedeutet die Welt; der Vertreiber ist Gott, das Lamm Christus; das Blut des Lammes ist die *passio Christi*. (Zweierlei Häuser gibt es:) Das Haus der Seelen sind die Leiber; das Haus der Gedanken die Herzen. Dieses (letztere) benetzen wir mit Blut durch den Glauben an die *passio*, jenes durch die Nachahmung der *passio*: so tragen wir das Zeichen des Kreuzes innen und außen gegen die feindlichen Mächte"[49]. Daß Hugo das Blut des Lammes auf die *passio Christi* deutet, die uns vor dem Strafgericht schützt, wenn wir die Schwelle des Hauses der Seelen und der Gedanken durch *fides* und *imitatio* gleichsam mit dem Blut Christi benetzt haben, weist auf das Heilwirkende in der *passio* hin, auf das Opfer, das Christus selbst ist, nicht nur darbringt. Wenn dieser Gedanke in den genannten Sätzen nicht mitschwingt, dann ist nicht zu erklären, wieso die *passio Christi* durch das Blut des Lammes angedeutet werden kann. Der innere Sinnbezug der vergleichenden Typik würde völlig fehlen. Es liegt also im Vorbild des Paschalammes zweifellos ein Hinweis auf die erlösende Kraft der *passio* als des Opfers Christi, das die Strafe hinwegnahm.

Doch diese Zeichenhaftigkeit liegt verborgen in einer anderen Überlegung, die für Hugo bedeutungsvoller zu sein scheint. Er sieht die Vorbildlichkeit des Paschalammes sehr stark heilsgeschichtlich und ist darin seinem Ansatz wieder treu. Gott führt sein Volk hinaus aus der „Welt". Da, wo der Mensch sich in *fides* und *imitatio* der *passio* anschließt, ist er ein Erlöster, dessen Existenz spürbar von dieser *passio* her geprägt ist. Nicht nur verschont ihn die Strafe Gottes, er wird darüber hinaus selbst

moralischer Weise auf die Eucharistie Bezug nehmen; vgl. c. 7 zu Melchisedech (PL 175, 51 BC), zur Opferung des Isaak (ebd. Sp. 53 AB), c. 8 zu Ex 22 (Sp. 64 f), zu Ex 26 (Sp. 66) und zum Sinn des Sabbats (Sp. 68 BC). Dieses Fehlen an weiteren Vorbildern ist nicht negativ zu werten, sondern im Gegenteil als Beweis dafür, daß Hugo die geschichtliche Konzeption auch in seiner Kommentartätigkeit durchführt. Sein Kommentar zu den Klageliedern (PL 175, 255—322) zeigt jedoch ein anderes Bild. Wie noch aus den Zitaten ersichtlich werden wird, nimmt in diesem Werk das Allegorische einen breiten Raum ein.

[47] DS II, 8, 5 (PL 176, 465 A).

[48] Ebd. (Sp. 465 B): *Denique carnes agni comedimus, quando in sacramento verum corpus eius sumendo, per fidem et dilectionem Christo incorporamur.*

[49] Ebd. (Sp. 465 AB).

zum Kämpfer gegen die feindlichen, d. h. teuflischen Mächte. Seine Waffe ist das Kreuz „innen und außen". Der Zusammenhang mit der Eucharistie ist leicht zu erkennen. Das Essen des Leibes Christi macht uns zu einem Leib mit ihm, d. h. zu einer in Glauben und Liebe vereinten Gemeinschaft und darum — wie Christus in seinem Kampf gegen den Teufel den äußersten Weg der *passio* zu gehen bereit war — zu Kampfgenossen Christi in dem großen, die Geschichte durchziehenden und gestaltenden Kampf. So zeigt sich vom alttestamentlichen Vorbild aus die Eucharistie mit demselben Sinngehalt erfüllt, der ihr von ihrem heilsgeschichtlichen Ort her zukommt: sie versetzt den, der sie empfängt, in die Christusgliedschaft, das bedeutet in das Heer des Königs, der gegen den einen Feind streitet. Damit erhält der Christ zugleich auch die Waffen dieses Königs, die, *signum crucis* genannt, keine anderen sind als die, deren Christus sich bei der erlösenden *passio* bediente: Liebe und Demut.

b) Einsetzung der Eucharistie und Priestertum

Als Christus zum letzten Mal mit den Aposteln das alte Paschamahl gegessen hatte, wurde dieses Zeichen von innen her — *e medio* — aufgehoben, denn es kam die Wahrheit, und indem sie gegenwärtig wurde, gab es für das Zeichen nicht mehr die Richtung in die Zukunft. Sein Sinn war erfüllt[50]. Als die das Zeichen vollendende *veritas* stiftet Christus das Sakrament der Eucharistie: „Der Herr Jesus Christus selbst setzte das Sakrament seines Leibes und Blutes ein, als er nach dem Mahl des alten Pascha den Aposteln Brot und Wein, indem er diese durch göttliche Macht in seinen Leib und sein Blut überführte, zum Genuß reichte und befahl, sie sollten später dasselbe tun als Gedächtnis an ihn"[51].

Drei wesentliche Momente treten in dem kurzen Bericht Hugos über die Einsetzung dieses Sakramentes hervor: In der Eucharistie werden von Christus selbst Brot und Wein, gewandelt in seinen Leib und sein Blut, zur Speise gereicht; ein bestimmter Kreis von Menschen erhält den formellen Auftrag, diese Handlung immer wieder neu auszuführen; das sollen sie tun im Gedächtnis an ihn. Wie das erste zu verstehen ist, davon wird im nächsten Kapitel ausführlich die Rede sein. Hier wollen wir zuerst jene Menschen in den Blick nehmen, denen der Auftrag zur Begehung der *memoria* erteilt wurde.

In jeder Meßfeier wird der Befehl Christi an die Apostel verwirklicht. Dies geschieht also immer und allein durch den Priester des Neuen Bundes. Die zentrale Aufgabe des neutestamentlichen Priestertums, das sein Vorbild in den Söhnen Aarons hat[52], ist

[50] DS II, 8, 5 (PL 176, 465A): *Postquam autem veritas venit, signum e medio sublatum est, ex quo jam non erat res quae futura significaretur, sed quae praesens percipitur.*

[51] DS II, 8, 2 (PL 176, 461D).

[52] Vgl. DS II, 3, 12 (PL 176, 428A).

der Vollzug der Eucharistie. Daraus hat es seine Würde und „*excellentia*". Obwohl die Bischöfe die eigentlichen Nachfolger der Apostel sind, so stehen doch alle Priester, die Hugo als Nachfolger der siebzig Jünger von Lk 10 und so als Helfer der Bischöfe sieht, *vice mediatoris*, d. h. wie Christus zwischen Gott und den Menschen[53]. Wenn der Priester den Einsetzungsbericht des Kanons spricht, wie es schon bei den Aposteln Brauch gewesen sei, kommt das Sakrament des Leibes Christi zustande[54].

Bei der Beschreibung des Ritus der Priesterweihe spricht Hugo des näheren über die Hauptaufgabe des Priesters: Aus der Hand des Bischofs empfangen die zu Weihenden einen Kelch mit Wein und eine Patene mit Hostien, damit sie erkennen, daß sie mit diesen Instrumenten die Macht empfangen haben, versöhnende Opfergaben darzubringen. Ihnen kommt es zu, am Altare Gottes die Eucharistie zu feiern, Gebete zu sprechen und die Gaben Gottes zu segnen. Christus selbst vollzog dieses *officium* beim letzten Abendmahl, bei dem er, unmittelbar auf seinen Tod zugehend, den Jüngern die Gedächtnisfeier seines Leidens auftrug. Vollends erfüllte Christus das, was er hier tat, als er, zugleich als Priester und Opfergabe, sich selbst auf dem Altar des Kreuzes für die Sünden dahingab und so, durch sein Blut in das ewige Heiligtum eintretend, Himmel und Erde den Frieden brachte. Von da her wird deutlich, *quanta sit excellentia sacerdotalis officii*, das täglich auf dem Altar die Feier der *passio* des Herrn begeht und jeden Sünder, der sich von seiner Schuld abwendet, wieder mit Gott versöhnt und in Gemeinschaft bringt[55]. Damit ist die enge Beziehung von Eucharistie und Priestertum gekennzeichnet. Das Bindeglied ist der Opfergedanke. Die Eucharistie wird als *memoria suae passionis* bezeichnet, was gleichbedeutend ist mit *memoria sui*. In der *passio* am Kreuz ist Christus selbst Priester und Gabe des Opfers. In der Messe vollzieht der das Gedächtnis des Herrn begehende Priester dessen Opfer. Wenn auch Christus in seinem Opfer ein für allemal Priester und Gabe bleibt, so kann doch gesagt werden, daß der geweihte Priester *placabiles hostias* darbringt.

Weil der Priester als Mittler an Christi statt die Eucharistie

[53] Vgl. dazu ebd. (Sp. 428C—429A).

[54] DS II, 10, 9 (PL 176, 476B): „*Qui pridie quam pateretur*" *usque* „*in mei memoriam facietis*", *Apostoli in usu habuerunt, et in his verbis corporis Christi sacramentum celebraverunt.* Das zitierte c. 9 bringt zahlreiche liturgiegeschichtliche Bemerkungen zum Ordinarium der Messe, vor allem zum Kanon.

[55] DS II, 3, 12 (PL 176, 429CD): *Accipiunt et calicem cum vino, et patenam cum hostiis de manu episcopi, quatenus his instrumentis potestatem se accepisse agnoscant, placabiles Deo hostias offerendi. Ad ipsos pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere, orationes dicere, et benedicere dona Dei. Hoc officio usus est Dominus noster Jesus Christus, quando post coenam panem et vinum in corpus et sanguinem suum commutavit, ut in memoriam suae passionis idem facerent discipulos moriens instituit. Hoc quoque excellenter officium implens exhibuit, quando ipse sacerdos et hostia seipsum in ara crucis propter peccata generis humani obtulit, et proprio sanguine sancta aeterna ingrediens coelestia et terrena pacificavit. In quo apparet quanta sit excellentia sacerdotalis officii, per quod quotidie in altari passio Christi celebratur, et reus quisque a peccatis conversus Deo reconciliatur.*

zu feiern bestellt ist, muß er selbst ein hohes Maß von Heiligkeit besitzen. Wie soll er die Eintracht mit Gott vermitteln können, wenn sie ihm selbst fehlt[56]? Zur Konsekration genügen nicht die Worte des Priesters allein, sein Leben und sein guter Wandel müssen hinzukommen, sonst ist die Feier in sich widersprüchlich, wenn auch der Dienst solcher Priester den Menschen Heiligung bringen kann[57]. Da die Eucharistie *sacramentum unitatis* ist, kann ein Schismatiker, der sich von der Einheit getrennt hat, dieses Sakrament nicht wahrhaft, d. h. nicht „gültig" — wie wir heute sagen würden — feiern[58]. Hugo betont somit die innere Haltung des Priesters, der das Sakrament „spendet", sehr stark. Nicht nur der von der sichtbaren Kircheneinheit getrennte Schismatiker, sondern auch der durch Unheiligkeit mit Gott uneins gewordene Priester vermag die Konsekration nicht zu vollziehen. Intention bedeutet für Hugo wesentlich mehr als die bloße Absicht, tun zu wollen, was die Kirche tut. Sie beinhaltet den vollmenschlichen, existentiellen Einsatz. Ohne die so verstandene *intentio*, die für Hugo also ganz streng bestimmt wird aus der göttlichen, kirchlichen und vernünftigen Ordnung, kommt weder Taufe noch Eucharistie zustande. Wer solches behauptet, redet lächerliche Dinge und ist unwissend. Die Eucharistie ist nicht so eingesetzt, daß sie von jedweder Person, an jedem Ort und mit irgendeiner Intention vollzogen werden könnte, denn in ihr herrschen nicht Unvernunft und Chaos[59].

Das Problem, um das Hugo in diesen Texten ringt, ist durch den Begriff des *opus operatum* in gewissem Sinne gelöst worden. Aber man darf das Fehlen dieses Begriffes bei Hugo nicht rein

---

[56] Ebd. (Sp. 429A): ... *idcirco sacerdotes cum Deo pacem habere per eminentiam sanctitatis, et cum proximis concordiam servare debent, per affectum compassionis.* Ebd. (Sp. 430A): ... *admonendi sunt Christi sacerdotes, quatenus sicut excellunt ordinis dignitate, sic excellant vitae sanctitate, ut plebs eis commissa atque eorum disciplinis edocta, gratanter eis obediat, et eorum imitatione de die in diem proficiat.*

[57] DS II, 11, 13 (PL 176, 506AB): ... *qui putant sola verba sacerdotis ad corporis Christi consecrationem sufficere, et non etiam vitam et conversationem bonam illius necessariam esse ad hoc ut illi fiat, et ad utilitatem illius fiat quod per illum sit sacramentum Dei. Qui hoc scilicet putant, errant; quia sacramenta Dei et carnes Agni in peccato permanentes non sanctificant, quamvis per illorum ministerium ad aliorum sanctificationem sacramenta fiant.* Vgl. ebd. (Sp. 505CD).

[58] Ebd. (Sp. 506A): ... *verum Christi corpus non est quod conficit schismaticus, quia, cum corpus Christi sacramentum sit unitatis, in ipso utique schismaticus sibi unitatem non conficit qui se ab ipsa unitate dividit.* Dabei beruft sich Hugo auf die Autorität der *dicta sanctorum*, in denen und durch die der Geist der Wahrheit spricht. Ebd. (Sp. 505CD).

[59] DS II, 6, 13 (PL 176, 459BC): *Ridiculum autem omnino est ut, ubi intentio agendi nulla constat, opus esse dicatur ... Eiusmodi est quod quidam imperiti existimant verba illa quae ad conficiendam Eucharistiam instituta sunt: a quacunque persona sive in quocunque loco et quacunque intentione super panem et vinum prolata, effectum consecrationis et sanctificationis habere, quasi sacramenta Dei sic instituta sint, ut nullam operandi rationem admittant; sed tumultuosa quaedam et violenta atque irrationabili pertinacia sine omni intentione aut voluntate operantium ad effectum procedant.* Dann folgt das Beispiel von dem Kind, über das beim Bade die Worte „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes" gesprochen werden, das aber deswegen noch nicht getauft ist.

negativ sehen. Hugo unterscheidet *sanctificatio sacramenti*, die in jedem vollzogenen sakramentalen Ritus geschieht, und *effectus spiritualis*, der nicht immer eintritt, sondern nur bei der Würdigkeit des Menschen[60]. In gleichem Sinn spricht er vom *sacramentum*, das einer haben könne ohne die *res sacramenti*[61]. Doch stehen bei Hugo *effectus* und *res* zu *significatio* und *sacramentum* als heilige Zeichen nicht im Verhältnis der Wirkung zur Ursache. Es wird jedoch erkennbar, daß Hugo bereits eine Selbständigkeit im sakramentalen Vollzug annimmt, die einen Ansatz darstellt zu dem, was Thomas später als *opus operatum* verstanden hat. Bezüglich der Heilskraft des Sakramentes ist jedoch die innere Verfaßtheit des Priesters durchaus nicht gleichgültig. Auf Grund seiner Konzeption der Wirkweise der Sakramente eben ohne den Begriff des *opus operatum* bewahrt Hugo einen ausgeprägten Sinn für die persönliche Heiligkeit des Priesters als des Stellvertreters Christi in der Eucharistie und läuft daher keine Gefahr, in die Versuchung der Magie zu geraten. Gerade in unserem Sakrament ist der Einsatz der Heiligkeit von besonderer Bedeutung, da es das Sakrament der Liebe ist, das ohne die Liebe nichts wäre, was Hugo wiederum symbolisch dargestellt sieht durch die Casula, die die Liebe bedeutet und die der Priester als letztes Gewand zur Feier der Eucharistie anlegt[62].

c) Die Eucharistie als *commemoratio* und Opfer

Sowohl das alttestamentliche Vorbild, das Paschalamm, wie auch die Weise der Einsetzung und Weitergabe der Eucharistie durch Christus haben darauf hingedeutet, daß es hier um die *commemoratio* der *passio Christi* geht, ja daß dieses Gedächtnis als Gedächtnis Opfer ist. Gegenüber dieser Problematik, auf die nun näher einzugehen ist, scheint es angemessen zu sein, sich zu vergegenwärtigen, daß nur mit dem Verzicht darauf, Antworten auf moderne Fragestellungen finden oder die heutige Auffassung bestätigen lassen zu wollen, die Ansicht Hugos gerecht dargestellt werden kann.

Celebratio missae in commemorationem passionis Christi agitur, sicut ipse praecepit ...[63]. Hugo bedient sich — wie gesagt — gleichwertig der Formulierungen „*memoria sui*", „*memoria suae passionis*", „*commemoratio passionis Christi*"[64]. Wie denkt Hugo sich die Beschaffenheit dieser *memoria* oder *commemoratio*? Inwiefern ist sie Gedächtnis des Leidens? Es wäre falsch, würde man mit der Fragestellung an Hugo herantreten, ob er unter *memoria* ein bloßes Zeichen oder Symbol oder ob er darunter eine Wirklichkeit, die im Gedächtnis gegenwärtig wird, verstehe. Diese

[60] Vgl. DS II, 11, 13 (PL 176, 505D).
[61] Vgl. DS II, 8, 5 (PL 176, 465C).
[62] DS II, 4, 11 (PL 176, 437C): ... *postremo casula superponitur, quae charitatem significat, sicut scriptum est: ... Si linguis hominum loquar et angelorum, charitatem autem non habeam nihil sum, etc.* (1 Kor 13).
[63] DS II, 8, 14 (PL 176, 472A).
[64] Vgl. DS II, 8, 2 (PL 176, 461D); II, 3, 12 (429D); II, 8, 14 (472A) u. a.

Frage ist Hugo unbekannt, sie wird also auch nicht formell beantwortet, ja es wird nicht einmal die „Begriffsbestimmung" der *commemoratio* gegeben. Wir werden also rein phänomenologisch untersuchen müssen, was Hugo meint, wenn er von der sich in der Eucharistie ereignenden *memoria* spricht.

„Der Altar bezeichnet das Kreuz; der Kelch das Grab; die Patene den Stein; die corporalis palla das Leintuch, in das der Leib Christi gehüllt wurde"[65]. Hugo sieht in den Dingen der liturgischen Feier eine Symbolik, die auf den Tod Christi hindeutet. Kreuz, Grab, Stein und Leintuch aus der historischen *passio* sind in den liturgischen Zeichen gegenwärtig. Sie deuten an, daß hier ähnliches geschieht wie einst in der historischen Tatsächlichkeit. „Der Altar ist Christus. Über ihm opfern wir dem Vater die Opfergabe unserer *devotio*"[66]. In diesem Bild ist Christus der Altar, auf dem, über dem, durch den wir dem Vater opfern. Aus den wenigen Zitaten wird schon die Spannung zwischen der *commemoratio* des Todes Christi auf der einen und der Eucharistie als unserem Opfer auf der anderen Seite spürbar, die Hugo einfach stehen läßt. Auch die weiteren zu befragenden Texte vermögen die Spannung nicht zu lösen. Bei der Erklärung des Namens *missa* schreibt Hugo: *Missa autem dicta est quasi transmissa, vel quasi transmissio, eo quod populus fidelis per mysterium sacerdotis, qui mediatoris vice fungitur inter Deum et homines, preces et vota et oblationes Deo transmittat*[67]. Das Volk bringt Gott durch das Geheimnis des Priesters Opfer dar[68]. Der Priester opfert *mediatoris vice* für das Volk, denn indem er durch seinen Opferdienst die Kluft zwischen Gott und Mensch überbrückt, vermittelt er wie Christus der Mittler selbst. Die Struktur des priesterlichen Opfers und die des Opfers Christi ist dieselbe: In der *transmissio* des Opfers treten wir durch Christus vor den Vater, und die Ordnung zwischen Gott und Mensch wird wiederhergestellt. Auch hier denkt Hugo wiederum mehr heilsgeschichtlich als metaphysisch: Der Priester steht in der eucharistischen Feier ebenso vor Gott wie Christus in seinem Opfer am Kreuz, und so ist sein Opfer zugleich das von ihm dargebrachte und das Opfer Christi. Auf die Fragen nach dem Wesensunterschied zwischen Kreuzesopfer und Eucharistie, nach der Weise des Gegenwärtigwerdens einer historisch-vergangenen Handlung geht Hugo nicht ein. Ihm kommt es vor allem an auf die Aussage des in der Eucharistie sich vollziehenden Heilsereignisses.

Hugo kennt noch eine andere, bereits erwähnte Deutung des Wortes *missa*[69], die das bisher Dargelegte noch weiter erhellt.

[65] DS II, 4, 17 (PL 176, 438D). [66] DS II, 5, 3 (PL 176, 442C).
[67] DS II, 8, 14 (PL 176, 472AB).
[68] Der Mensch ist berufen, König und Priester zu sein; vgl. Adnotatiunculae in Threnos II (PL 175, 276D): *Anima nostra et rex debet esse et sacerdos. Rex, quia regere debet carnem suam. Sacerdos, quia Deo jugiter offerre debet devotionem suam.*
[69] Auch die Ableitung von der Entlassung der Katechumenen her wird von Hugo erwähnt. Sie wird in anderem Zusammenhang beachtet werden; vgl. DS II, 8, 14 (PL 176, 472BC).

Sie ist von großer Wichtigkeit, zumal sie als Einfügung in den vorliegenden Text des Remigius von Auxerre Hugos eigenstes Gedankengut darstellt: *Ipsa etiam hostia sacra missa vocari potest quia transmissa est primum scilicet a Patre nobis ut nobiscum esset; postea a nobis Patri ut apud Patrem pro nobis intercederet. Primum a Patre nobis per incarnationem, postea Patri a nobis per passionem. Modo in sacramento. Primum a Patre nobis per sanctificationem, qua nobiscum esse incipit, postea Patri a nobis per oblationem, qua pro nobis intercedit*[70]. Über die *hostia sacra*, die *missa* genannt werden kann, macht Hugo — wiederum nicht in metaphysischer, sondern in heilsgeschichtlicher Methode — dieselben Aussagen wie über Christus selbst. Die *hostia* ist zuerst uns vom Vater geschenkt worden, dann dem Vater von uns, damit sie für uns eintrete. Das erste geschah in der *incarnatio*, das zweite in der *passio*. Hier ist gemeint, daß Gott aus *misericordia* Mensch wurde, damit der Mensch diesen Menschen, der zugleich Gott war, dem Vater *ex justitia* zurückgebe und so Gerechtigkeit und Frieden endgültig seien. Die Erörterung zu Anfang dieses Kapitels hat diese Bezüge entfaltet. Wir begegnen ihnen hier abermals im Zentralen der Eucharistie. Die *hostia* der heiligen Feier ist Christus, insofern sich in ihm und durch ihn die *transmissio* von Gott zum Menschen und vom Menschen zu Gott verwirklicht. Damit ist eine seinshafte Gegenwart Christi in den konsekrierten Speisen nicht ins Dynamistische aufgelöst, es wird jedoch sichtbar, daß für Hugo das Entscheidende des Gegenwärtigseins Christi nicht in der *conversio substantiae*[71] liegt, sondern in dem heilsgeschichtlichen Geschehen der *incarnatio* und *passio*, die im Geheimnis des Sakramentes wieder Wirklichkeit werden. Nachdem Hugo in dem soeben zitierten Text über den Sinn der Menschwerdung und der Passion gesprochen hat, geht er unmittelbar auf das eucharistische Sakrament über, indem er erklärt, in der *sanctificatio* werde uns dieses Sakrament zuerst vom Vater geschenkt, bevor wir es ihm in der *oblatio* zurückgäben[72]. Fallen auch in der Feier selbst *sanctificatio* und *oblatio* zeitlich zusammen, so sieht er doch in den beiden Momenten der Heiligung und Darbringung die Analogie zu *incarnatio* und *passio* gegeben.

Man wird sagen dürfen: Durch die *commemoratio* des eucharistischen Geheimnisses wird wirksam, was in der Menschwerdung und Passion geschah. Die *memoria* ist wesentlich mehr als ein bloßes Sich-erinnern an jene Heilstaten. Wie dieses Gedächtnis seinshaft strukturiert ist, wie insbesondere die Vergangenheit des Geschichtlichen in die Wirklichkeit des Sakramentes hineingelangt, darüber sagt Hugo nichts. Jedenfalls ist für ihn sicher, daß in der Eucharistie immer wieder geschieht, was Christus in der Geschichte einmalig für das Heil der Menschen wirkte.

---

[70] DS II, 8, 14 (PL 176, 472 B).
[71] Vgl. DS II, 8, 9 (PL 176, 468 A—C).
[72] DS II, 8, 14 (PL 176, 472 B).

So begegnen wir wieder dem Leitgedanken Hugos, nach dem die Stellung der Eucharistie die gleiche ist wie die Christi: aus ihr strömt alle Heiligung. In dem „göttlichsten Opfer" teilt sich Gottes Schönheit und Licht mit wie in Christus. Alle Gnade, Versöhnung und Reinigung fließt aus dieser *oblatio summa*, die deshalb auch *teletargis* heißt, was bedeutet *principalis purgationis hostia*[73]. Hugo übernimmt das Wort τελετάρχις aus der Himmlischen Hierarchie des Ps.-Dionysius[74]. Hier bezeichnet es den ersten grundschaffenden Ursprung im Bereich des Heiligen[75]. Skotus Eriugena versteht unter τελετάρχις den Ursprung und das Ziel aller Heiligkeit, da ἀρχή die Bedeutungen *principium* und *finis* in sich schließe. Deshalb ist die τελετάρχις ἱερόθεσία die *summa sanctaque Trinitas*, also Gott selbst, denn: *causa et principium est totius nostrae purgationis et deificationis.* Sie wird *pulchre et rationabiliter* τελετάρχις genannt, weil sie ist *principium ... purgationis et finis*[76]. Hugo versteht den Begriff mehr vom Opfergedanken her und dem aus dem Opfer fließenden Heil; damit knüpft er an den Gehalt des Wortes τελετή an, das nach Skotus Eriugena bei den Griechen so viel bedeutet wie *hostia purgativa omnium peccatorum, per quam de homine efficitur Deus*[77]. Die Wurzel des eucharistischen *participatio*-Gedankens liegt also im Opferverständnis Hugos. Diese Beziehung hat Hugo in seinem Dionysius-Kommentar ausgesprochen[78], dessen Denken ihn auch hier beeinflußt hat. Die durch das eucharistische Opfer an der göttlichen Schönheit teilhaben, bilden eine Gemeinschaft von Vollkommenen, die stets erneut vollkommen werden durch diese Feier. Hier zeigt sich die innere Verbindung von *participatio* und Kirche.

Der das eucharistische Opfer feiernde Mensch wird selbst zum Opfer. Christus ist der Altar Gottes, denn durch ihn als den Mittler

[73] In Hierarchiam Coelestem IV (PL 175, 993 D). Vgl. genauer: H. R. Schlette, *ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΣ*. Ein Begriff aus der Eucharistielehre Hugos von St. Viktor: Münchener Theol. Zeitschr. 8 (1957) 114—121.

[74] I, 3 (PG 3, 133 A).

[75] Vgl. PG 3, 1171 D; J. Stiglmayr übersetzt in BKV, S. 3 mit „Urquell aller Weihen".

[76] Vgl. Scotus Eriugena, Expositiones Super Hierarchiam Coelestem S. Dionysii I, 3 (PL 122, 136 C—137 C).

[77] Ebd.

[78] In Hierarchiam Coelestem IV (PL 175, 993f): *Divinissimum sacrificium vocat ipsam illuminationem divinam, et gratiam, et propitiationem; quo purgantur, et emundantur purgandi omnes et salvandi ... Ipsa ergo oblatio summa, et teletargis, id est principalis purgationis hostia; ipsa videlicet gratia divina quae nobis offertur et pro nobis offertur ... Ipsa ergo teletargis ... et sacrificium divinissimum, sine quo omnes hostiae et sacrificia omnia nec effectum habere possunt, nec prodesse; ipsum est, quo divina pulchritudo perficit, et perfectos facit eos, qui perfecti sunt.*

[79] Adnotatiunculae in Threnos II (PL 175, 277 A): *Quod est enim altare Dei, nisi Christus? Quia cum per ipsum mediatorem humano generi Deus placatus redditur, quasi propitiationis nostrae sacrificium super ipsum Deo offertur.*

[80] Ebd. (Sp. 277 CD): *Altare Dei in nobis fides nostra est, supra quam sacrificium boni operis immolamus. Quod ... altare tunc repellitur, quando fides nostra bonis operibus nudata, a Deo reprobatur.* Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. 214f.

wird Gott mit dem Menschengeschlecht verhöhnt[79]. Im Christen selbst ist der Altar Gottes der Glaube und das Opfer das gute Werk, das er hervorbringt. Wenn auch der Gläubige in der Messe durch den Priester seine Gebete und Opfer zu Gott „hinüberschickt", so muß sich das Opfer doch in seiner Existenz realisieren, sonst wird der Altar in ihm, der Glaube, umgestoßen und er selbst verworfen[80].

(Der zweite Teil folgt.)

EINE VERLORENE SCHRIFT ALKUINS?

Von Hans Bernh. Meyer S. J., Innsbruck

Der Herausgeber der Alkuin-Briefe Ernst Dümmler merkt zum Brief, in dem eine Schrift „De Benedictionibus Patriarcharum" erwähnt wird, an, daß sie nicht mehr vorhanden sei[1]. Er hat diese Bemerkung wohl von Forster übernommen, der ihr Urheber sein dürfte[2]. Unter den neueren Autoren wird sie von Kleinclausz weitergegeben[3].

In den Alkuin-Ausgaben des Quercetanus (1617) und des Frobenius Forster (1777) findet man als erstes der exegetischen Werke die Interrogationes et Responsiones in Genesim[4]. Darin werden auf Bitten des Alkuin-Schülers Sigulf[5] 281 Fragen beantwortet. Die Frage 281 lautet: *Quid intelligendum est de benedictionibus, quibus Jacob patriarcha benedixit filios suos ...?* — Darf man in der darauf folgenden Exegese des Segens über die 12 Patriarchen die angeblich verlorene Schrift Alkuins De Benedictionibus Patriarcharum erblicken?

Forster schreibt in seinem *monitum praevium* zu den Interrogationes et Responsiones in Genesim: *De ultima nihilominus quaestione, quae de Benedictionibus Patriarcharum instituitur, aliquandiu dubitatum fuit utrum Alcuino tribui debeat vel possit. Cum enim illa quaestio caeteris multo prolixius deducta sit, atque tam secundum historicum quam secundum spiritualem sensum examinetur; in nonullis quoque codicibus mss. a reliquo corpore avulsa, proprioque titulo descripta habeatur, factum est ut postea sub alieno, nunc sancti Augustini, nunc Eucherii Lugdunensis, nunc aliorum nomine compareret; a novissimis tamen Operum sancti Augustini editoribus Benedictinis congr. sancti Mauri eadem commentatio, tanquam partus huic sancto Patri suppositus, in appendicem tom. III Operum rejecta, veroque suo auctori Alcuino restituta est.*

Dann verweist Forster auf seine Bemerkung über den Verlust der Schrift De Benedictionibus Patriarcharum[6]. Er hat also den Zusammenhang zwischen dieser Schrift und den Interrogationes vor Augen gehabt und ist trotzdem der Meinung gewesen, daß das Werk über den Patriarchensegen verloren sei. — Was sagen andere Autoren?

Hauck meint, daß man die Verschiedenheit zwischen der letzten und allen übrigen Interrogationes der Schrift über die Genesis so erklären könne, daß Alkuin hier ein älteres Werk dem neuen eingefügt habe[7]. K. Werner möchte die Sonderbehandlung der Interrogatio 281 (eigener Titel, Abtrennung von der übrigen Schrift) anders erklären. Er führt sie darauf zurück, daß Alkuin in ihr anderen Gewährsmännern folge und nicht nur eine historische, sondern auch

---

[1] Jaffé, Bibl. rer. germ. VI, S. 876 Anm. 2; MGH Ep. IV, S. 133 Anm. 1. An beiden Stellen heißt es: *iam non extat.*

[2] PL 100, 459 Anm. b: *Constat igitur Alcuinum scripsisse De Benedictionibus Patriarcharum; sed epistola cuius hic meminit, intercidit.* (Bei Quercetanus keine entspr. Anm.).

[3] A. Kleinclausz, Alcuin, Paris 1948, S. 13 Anm. 24: „... un ouvrage d'Alcuin, d'ailleurs perdu ‚le Traité de la Bénédiction des Patriarches' ..., dédié à l'archevêque de Sens Beornrad". Ebd. S. 206 Anm. 27: „Cette lettre n'existe plus".

[4] Quercetanus, Alchvvini ... Opera, Paris, 1617, 1—54. — PL 100, 515 bis 566 hat Migne die Ausgabe Forsters abgedruckt.

[5] MGH Ep. IV, S. 122; PL 100, 516/17.

[6] PL 100, 515.

[7] A. Hauck, Kirchengeschichte IV³/⁴, Leipzig 1912, S. 143 Anm. 3: „Die größere Ausführlichkeit der letzteren Partie wird sich daraus erklären, daß Alkuin hier eine ältere Abhandlung dem neuen Werke einfügte". (Es folgt ein Verweis auf den Brief, in dem A. sein De Benedictionibus P. erwähnt.)

eine allegorische Exegese biete[8]. H. Hurter folgt Forster und sagt nichts Neues[9]. Kleinclausz stellt fest, daß Alkuins Schrift über die Genesis mit einer bedeutenden Ausführung schließe, die den Segen des Patriarchen Jakob über seine Kinder betreffe. In einer Fußnote bemerkt er dazu, daß Alkuin in einem seiner Briefe ein eigenes Werk über den Patriarchensegen erwähnt, das jedoch verloren sei. Auch Kleinclausz sieht also, genau wie Froben und Hauck, den Zusammenhang zwischen den Interrogationes und De Benedictionibus Patriarcharum und verneint wie jene deren Existenz[10].

Trotzdem gibt es Gründe, die die Vermutung berechtigt erscheinen lassen, daß wir in der Interrogatio 281 das angeblich verlorene Werk Alkuins vor uns haben.

Zunächst ein paar Bemerkungen zur Echtheitsfrage. Die Interrogatio 281 steht inhaltlich und der Form nach auf dem Boden der Tradition, die Alkuin so hoch schätzte. Schriften über den Patriarchensegen gibt es schon um die Zeit Christi[11]. Sie tauchen in den folgenden Jahrhunderten bis hin zu Alkuins Zeit immer wieder auf[12]. Man kann schon fast von einem *genus literarium* sprechen. Die Frage-Antwort-Form ist in der theologischen Literatur seit Eusebius von Cäsarea heimisch und lag Alkuin als Schulmeister besonders nahe. Stilistische Schwierigkeiten, die man unter Umständen erheben könnte, ließen sich wohl mit Forster aus dem Exzerpt-Charakter der Schrift erklären[13]. In der historischen Auslegung ist Alkuin vor allem von Hieronymus, zu einem kleineren Teil auch von Augustinus abhängig. Die allegorische Auslegung verrät den Einfluß Gregors des Großen. Und gerade diese drei Kirchenväter gehören zu den Lieblingsautoren Alkuins. Man hat daher wohl keinen Grund, die Echtheit der Interrogatio 281 zu bezweifeln.

Für die Annahme, daß Forster Interrogatio 281 die gesuchte Schrift De Benedictionibus Patriarcharum sei, sprechen folgende Gründe:

Nach dem Zeugnis Forsters ist die Interrogatio 281 in manchen Handschriften getrennt vom übrigen Text der Fragen über die Genesis überliefert und außerdem mit dem eigenen Titel De Benedictionibus Patriarcharum ausgezeichnet (s. oben).

In dem Widmungsschreiben Alkuins an Sigulf heißt es: *Sunt in eodem libro difficillimae quaestiones plurimae, quas ad praesens tangere non libuit, vel etiam non licuit; vel quod de illis me non interrogasti. Hae etiam maxime historicae*

---

[8] K. Werner, Alkuin und sein Jahrhundert, Paderborn 1876, S. 125.

[9] H. Hurter, Nomenclator lit. theol. cath.[3]. Innsbruck 1903, 703.

[10] A. a. O., S. 206 Anm. 27.

[11] Vgl. Millar Burrows, Mehr Klarheit über die Schriftrollen, München 1958, S. 354f. wo einige Qumran-Texte als wahrscheinliche Vorbilder des Testamentum duodecim Patriarcharum angesprochen werden.

[12] Vom ursprünglich jüdischen und später christlich überarbeiteten Testament der 12 Patriarchen, dessen Endreaktion wohl aus dem 3./4. Jh. stammt, bis zur Zeit Alkuins begegnen uns immer wieder Schriften, die sich mit dem Jakobssegen befassen. Und zwar nicht nur in zusammenhängenden Kommentaren, sondern auch als Einzelschriften. Hier einige Beispiele: Ambrosius. De Patriarchis; eine Schrift, die seit dem 9. Jh. in den Hss. auch mit dem Titel De Benedictionibus Patriarcharum erscheint (CSEL 32, S. II. XXI. 124). Ambrosius ist seinerseits völlig von der Schrift Hippolyts „Über die Segnungen Jakobs" abhängig, die in TU 38, 1 (1911) herausgegeben wurde. Gregor von Elvira († nach 392), Tractatus Origenis. Der 6. Traktat ist eine Predigt über den Segen Jakobs und trägt in den Hss aus dem 10. bzw. 12. Jh. die Überschrift: De duodecim benediccionibus (filiorum Israhel), hrsg. von Batiffol. Paris 1900, S. 57—75. Rufinus (um 345—411), De Bened. Patriarcharum. PL 21, 294ff. (Vgl. Dekkers, Clavis Patrum lat., Brügge 1951, n. 169.) Adrevaldi Floriacensis Monachi, De Benedictionibus Patriarcharum, aus d. 9. Jh., PL 20, 715ff. (Für die Autorenfrage vgl. Dekkers, Clavis n. 169.)

[13] PL 100, 82 AB.

ant et simplici responsione contentae: illae vero majoris inquisitionis, longiorisque tractatus indigent. His tantum, dilectissime frater, esto contentus ...[14]. Es scheint, daß zu diesen Worten die Interrogatio 281 nicht paßt. Denn sie ist um ein vielfaches länger als die übrigen und erklärt außerdem den Text gerade nicht nur nach dem historischen Literalsinn sondern auch nach dem allegorischen Sinn.

Der Brief, in dem Alkuin von seiner Schrift De Benedictionibus Patriarcharum spricht, ist nach Dümmler zwischen 793 und 796 geschrieben. Es heißt darin, daß er „*olim*" dem (unbekannten) Empfänger und Samuel, dessen Mitschüler, eine Epistola über diesen Gegenstand geschrieben habe[15]. Der Brief, der an Sigulf gerichtet ist und den Interrogationes als Widmungsschreiben beigegeben wurde, ist nach Dümmler im selben Zeitraum geschrieben. Demnach muß sich das *olim* auf eine frühere Schrift als die Interrogationes beziehen.

Es fehlt auch nicht an Autoren, die die Abfassungszeit der Interrogationes in die Zeit verlegen, zu der Alkuin schon Abt von St. Martin zu Tours war, also in die Jahre nach 796. Sie meinen, daß die Stelle aus dem Brief an Sigulf, wonach Alkuin das Werk auf Reisen und durch allerlei Geschäfte zerstreut geschrieben habe (was man übrigens aus dem Text nicht unbedingt schließen muß), auch in den ersten Jahren zu Tours geschrieben werden konnte, als Alkuin mit der Visitation, Verwaltung und Reform seiner Klöster nicht wenig zu tun hatte[16].

Dazu kommt, daß Alkuin Sigulf in dem Widmungsbrief mit „*frater*" anspricht. So pflegte er sonst nur irgendwie gleichgestellte Personen zu nennen, während er seine Schüler "*filii*" hieß. Nun war zwar Sigulf in den ersten Jahren in Tours Alkuins Kaplan, aber dann bekam er die Abtei Ferrières und wurde dort als Abt Alkuins Nachfolger. So trat er seinem Lehrer durch die Abtswürde an die Seite und wurde vielleicht deshalb als *frater* angesprochen. Damit würde dann der Widmungsbrief und mit ihm die Interrogationes in die Jahre nach 800 gehören[17]. Man kann dann mit Hauck annehmen, daß Alkuin selber die frühere Schrift De Benedictionibus Patriarcharum als Schlußstück seinen Interrogationes angefügt hat. Noch wahrscheinlicher aber geschah das erst im weiteren Verlauf der Überlieferung, da die Interrogatio 281 durch ihre verhältnismäßige Länge und die Verschiedenheit der Methode sich einerseits stark vom übrigen Werk abhebt und darüber hinaus nicht in den durch den Widmungsbrief bezeichneten Rahmen hineinpaßt.

Da es leider nicht möglich war, die Handschriften zu untersuchen, in denen Alkuins Interrogationes und sein De Benedictionibus Patriarcharum überliefert sind, und weil die zur Datierung angegebenen Gründe nicht jeden Zweifel ausschließen können, bleibt eine gewisse Unsicherheit. Dennoch kann man wohl mit Recht die Vermutung aussprechen, daß Alkuins De Benedictionibus Patriarcharum nicht verloren, sondern in der Interrogatio et Responsio 281 ad Genesim erhalten ist.

---

[14] MGH Ep. IV, ep. 80, S. 123f; bzw. PL 100, 517 AB.

[15] MGH Ep. IV, ep. 88, S. 132; bzw. PL 100, 458ff.

[16] Kleinclausz, a. a. O. S. 206. E. S. Duckett, Alcuin, friend of Charlemagne, New York 1951, S. 266 Anm. 46: „... Hauck ..., Jaffé ... and Dümmler ... assign this (d. h. das Buch über die Gen) to Alcuins years with the Court. But the earlier years at Tours, 796—801, were also full of interruptions: Gaskoin, 135, note 1."

[17] Vgl. Kleinclausz, a. a. O., S. 268.

REZENSIONEN

Heinrich Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar. 8° (315 S.). Düsseldorf 1957, Patmosverlag. Geb. DM 34.50.

Schlier schickt seinem Kommentar zu Eph eine kurze Einleitung voraus, worin er besonders auf die Eigenart dieses Briefes in Stil und Inhalt eingeht. Die feierliche Sprache, die sich bei Paulus strichweise auch sonst findet, ist in Eph durchgängig angewendet. Den Grund dazu sieht Schl. wohl im Inhalt und in der Zielsetzung des Eph. Wenn Paulus hier auch die Konkretheit und Individualität des Heilsgeschehen im einzelnen und am Einzelnen nicht leugnet, ist ihm hier doch alles Ausdruck des nun klarer als je erfaßten Mysteriums Christi, daß die Kirche Jesu aus Juden und aus Heiden besteht. Diese Theologie auf höchster Ebene, den religiös Reifen vorzutragen, ist das Ziel des Apostels. Schl. steht zu Paulus als dem Verfasser von Eph; denn, wie er S. 25 in treffender Kürze darlegt, ist die Intervention eines Plagiators oder Kompilators „nicht sehr wahrscheinlich". Paulus schrieb Eph bald nach dem Kolosserbrief, von Rom aus.

Der neue Kommentar zählt ohne Zweifel zu den eindringlichsten, die je über Eph geschrieben worden sind. Neben der genauen Analyse der oft verwickelten, immer aber vielseitig ausstrahlenden Gedanken des Apostels und dem möglichst scharfen Herausarbeiten der Wortbedeutung sieht der Verf. seine Aufgabe vor allem darin, den geistigen Hintergrund herauszuarbeiten, von dem aus sich die einzelnen Themen des Briefes begreifen lassen. Dabei scheut er nicht die Mühe, das Material in extenso darzulegen, so daß dem Leser ein selbständiges Urteil ermöglicht wird. Daß die einschlägige Literatur verwendet wird, versteht sich bei Schl. von selbst; selbst Estius und Thomas von Aquin kommen zu Wort. Besonders gediegen scheinen mir Schl.'s Erklärungen des „inneren Menschen" (S. 169), der Ehe (S. 276) und der Eigenpersönlichkeit der Kirche gegenüber dem Ich Christi (S. 279), sowie die Ausführung über die Sklaverei, wie Paulus sie beurteilt (S. 287f).

Die Bezugnahme auf die Gnosis, welche schon in der Einleitung angekündigt wird, hält sich alles in allem in mäßigen Grenzen, läßt aber im Leser stets ein Befremden fühlbar werden; das Gnostische und das Paulinische sind auch gar so verschiedene Welten. Will Paulus wirklich „einem gnostischen Mißverständnis begegnen" (S. 168), wenn er Gott als den „Vater" bezeichnet (Eph 3, 14f), von dem sich jede Art von Nachkommenschaft herleitet? Es leuchtet nicht ein, weshalb die Wendung „wenn ihr ihn (Christus) gehört habt und in ihm unterwiesen worden seid, wie er in Jesus Wahrheit ist" (4, 21) antignostisch formuliert sein soll. Am ausführlichsten behandelt Schl. in diesem Sinn den Passus über die Ehe (Eph 5, 22–33). Hier wirkt zunächst als stilwidrig, daß er die Einheit zwischen Christus und seiner Kirche zu wiederholten Malen als eine „Syzygie" bezeichnet; das ist ein gnostischer Terminus technicus, unter den sich diese nach Ursprung und Prägung völlig verschiedene Einheit nicht subsumieren läßt. Ferner muß man, um dem Gnostischen hier Raum zu schaffen, mit Schl. die Wendung *ἐγὼ δὲ λέγω* als polemisch betrachten, d. h. mit betontem „Ich", als dessen unausgesprochener Gegensatz gnostische (genauer: prägnostische) Irrlehrer zu verstehen wären. Aber mangels jedes andern Zeichens polemischer Abwehr ist es entschieden natürlicher, die Wendung hier einfach zu deuten als „und zwar sage ich", oder einfach als ein „und zwar" mit dem Zweck, den Leser über das Naturmysterium emporzuheben, das jeder, der mit Vernunft die Ehe erlebt, in ihr sehen muß (vgl. auch das unbetonte *ἐγὼ δέ* in 1 Kor 7, 28; 2 Kor 1. 23; 12, 15). So versteckte Polemik zu führen, wie es Schl. hier voraussetzt, sieht dem Apostel gar nicht gleich, wie es auch für den Leser kaum möglich ist, sie herauszufühlen. Es ist daher sehr zweifelhaft, ob die ausführliche Darlegung über den „Hieros Gamos", die Schl. hier anfügt (S. 266–276), die geistige

Situation aufhellt. Er versucht zwar, die im Leser aufsteigenden unebenen Gefühle zu glätten, indem er schreibt: „Daß die Quellen, die solches Denken für uns aufbewahrt haben, nachpaulinisch sind und sogar meist aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammen, ändert an ihrer Bedeutung für unsere Frage nichts. Denn abgesehen davon, daß sich von da gewisse Spuren bis in die paulinische Zeit zurückverfolgen lassen, enthalten diese Texte unbestreitbar ältere Überlieferungen. Vor allem liegen sie mit dem Epheserbrief insofern auf gleicher Ebene, als ihre Ausführungen über den Hieros Gamos nicht etwa Gedanken des Epheserbriefes weiterbilden, sondern andersartige selbständige Entfaltungen derselben Vorstellungen sind, die auch der Epheserbrief verwendet. Es geht also hier wie sonst nicht um die Konstatierung gegenseitiger Abhängigkeit ... sondern um die Feststellung des beiden gemeinsamen Hintergrundes, auf den jeder von ihnen anders reagiert, und einer beiden gemeinsamen ‚Sprache', die ein jeder verschieden verwendet" (S. 267f). Wie breit diese gemeinsame Basis von Vorstellungen und Ausdrücken ist, muß sich der Leser selbst herausarbeiten aus den oft erstaunlich fremdartigen und nach verschiedenen Richtungen zerflatternden gnostischen Stellen. Wenn man den modernen Kitt, der sie zusammenhält, in Abzug bringt, bleibt m. E. nicht viel übrig, sonst hätte doch wohl Schl. selbst die einzelnen Elemente in numerischer Anreihung, wie er sie, sehr zur Klarheit mancher Ausführungen, öfter verwendet, vorgelegt. Nachdem er ohnehin dem Apostel eine Sonderentwicklung an Einsicht und Ausdruck zugesteht, möchte man meinen, die (S. 265 zusammengestellten) frühjüdischen und ntl. Texte, einschließlich 2 Kor 11, 2f genügten als Ausgangsbasis für die in Eph 5, 22ff vorliegende Phase dieser Entwicklung. Jedenfalls muß man viel in diese Stelle hineinlesen, soll bestehen, was Schl. abschließend sagt: „Auch auf diese ihm entgegengebrachten Vorstellungen ging der Apostel ein, nahm ihre Fragen auf und setzte unter der Destruktion ihres Mythus ihren Aussagen kritisch die seinen von dem Mysterium der Ehe gegenüber" (S. 275f). Und das alles in so verdeckter Art, daß das Resultat ein vollständig unpolemischer Text ist, wie ihn Eph 5, 22–33 darstellt?

Auch zu einigen anderen Punkten des neuen Kommentars lassen sich Fragezeichen setzen. S. 63f. 97 sucht der Verf. *πλήρωμα*, *πληροῦσθαι* als einheitlichen Begriff darzutun; aber daß Christus einerseits seine Kirche füllt und andrerseits von ihr gefüllt wird, will sich nicht recht nach dem gleichen Punkt hin ausrichten lassen. Eine andere fragliche Auffassung des Kommentators betrifft die *πάντα*-Stellen. Paulus hat eine ausgesprochene Vorliebe für das volltönende *πάντα*. Aber ungeachtet der Tiefe seines theologischen Denkens ist er alles andere eher als ein Philosoph, so daß sich „kosmische" Gedanken in seinem Denken äußerst fremdartig ausnehmen. Wenn man die Stellen untersucht, wo er solche von Christus auszusagen scheint, findet man regelmäßig, daß er in *πάντα* ausschließlich die geschaffenen Intelligenzen, niemals aber das kosmische All vor Augen hat. Zu Eph 5, 19 fragt man sich, ob die Bezeichnung der *ᾠδαί* als *πνευματικαί* nicht als Aussonderung von weltlichen *ᾠδαί* verschiedener Art aufgefaßt werden kann. Offen bleibt die Frage, was *τὸ πνεῦμα* (Eph 4, 30) darstellt, daß wir es „betrüben" können, und was unter *φῶς* (5, 8) zu verstehen ist, daß Paulus sagen kann: „Ihr seid Licht im Herrn"; Sch.s beigefügte Interpretation gibt gerade auf diese Frage keine Auskunft.

Ich habe keinen Zweifel, daß der reiche Kommentar bald eine zweite Auflage erleben wird, worin uns dann der Verf. über derlei Aporien hinweghilft.

Paul Gächter S. J.

Jan W. A. Vollaerts S. J., Rhythmic proportions in early medieval ecclesiastical chant. Gr.-8° (XIX u. 245 S., 4 Notentafeln, 122 Noten- bzw. Neumenbeispiele). Leiden 1958, Brill. Geb. Gld. 25.—.

Die Wissenschaft darf es als ein Glück betrachten, daß es dem Verf. vergönnt war, noch kurz vor seinem Tode (1956) die letzten Anweisungen für den Druck seines Werkes zu geben. Das Buch, die reife Frucht 30jährigen Forschens, bedeutet einen wesentlichen Fortschritt in der so viel umstrittenen Frage des Choralrhythmus. V. frägt sich: ist die heutige äqualistische Praxis, der *cantus planus*, wirklich die dem Choral ursprüngliche und eigentliche Singweise? Wäre dem so, dann hätte durch 1000 Jahre, eben für die Zeit der Monodie, ein sonst allgemein herrschendes musikalisches Gesetz nicht gegolten; denn die vorausgehende griechisch-römische Musik wie auch die auf die Hochblüte des Chorals folgende Zeit kannte nur metrische Musik mit Unterscheidung von Längen und Kürzen. Das ist von vornherein unwahrscheinlich. Doch mit Vermutungen ist es nicht getan. So macht sich V. an das Studium der Quellen. Das handschriftliche Material wird gesichtet, nach Alter und Rhythmusangaben geordnet. Als Kronzeuge dient Laon 239 in Metzer Notation. In ständigem Vergleich mit den wichtigsten anderen Handschriften (St. Gallen, Chartres, Nonantola ...) und in umfangreicher statistischer Kleinarbeit wird die Bedeutung der Einzelnoten und Notengruppen sowie der Zusatzbuchstaben hinsichtlich Länge und Kürze untersucht. Das Ergebnis ist eindeutig: es sind durchweg kurze und lange Töne im Verhältnis 1 : 2 zu unterscheiden. Die Beweise sind überaus sorgfältig; sie gewinnen an überzeugender Kraft durch die nüchterne Sachlichkeit, in der sie geführt werden. Überhaupt muß die ruhige Art, mit der V. zu Werke geht, als ein besonderer Vorzug seines Buches hervorgehoben werden; denn, wie er selbst anmerkt (XIX), gerade in der Rhythmusfrage sind oft gute Ansätze infolge allzu affektvoller und polemischer Darstellung nicht recht durchgedrungen.

Die Angaben der Handschriften werden im 2. Teil des Werkes durch die Aussagen der mittelalterlichen Musikschriftsteller bestätigt. Eine gleichbleibende Tradition läßt sich durch die Jahrhunderte verfolgen, bis etwa im 11. Jh. der Verfall einsetzt: die Handschriften werden fehlerhaft, die Sänger nachlässig; mit Rücksicht auf die aufkommende Mehrstimmigkeit beginnt man gleichmäßig zu singen, wogegen die Theoretiker sich vergeblich wehren. Der Äqualismus ist also nichts weiter als eine vorübergehende Episode in der Verfallszeit des gregorianischen Chorals.

Unglücklicherweise hat die heutige Choralpraxis gerade auf diese Verfallsperiode zurückgegriffen. Das ist für niemand ein Vorwurf und im übrigen auch nicht verwunderlich. War doch im 19. Jh., als man sich mit Eifer der Erforschung des frühmittelalterlichen Kirchengesanges zuwandte, die Tradition völlig abgebrochen. Besonders die Rhythmusfrage schien hartnäckig allen Lösungsversuchen zu widerstehen. V. nennt mit dankbarer Anerkennung die Namen der Gelehrten, die sich auf diesem Gebiete verdient gemacht haben (XIX). Ohne ihre Vorarbeit wäre seine Leistung nicht möglich gewesen. Was da und dort, meist in mehr speziellen Untersuchungen, angedeutet war, das hat er durch eigenes Quellenstudium weitergeführt und so eine im Grunde recht einfache Synthese gefunden; vor allem aber hat er seine Auffassung durch geradezu scholastisch strenge und, wie es scheinen will, im wesentlichen unanfechtbare Beweise gestützt.

Freilich ist bei aller Anerkennung das Buch von V. wieder nur ein Anfang; es gilt auf dieser Grundlage weiterzubauen. Vor allem wäre es wichtig, die Vortragsweise der Ziernoten (Salicus, Pressus, Quilisma usw.) in Verbindung mit der metrischen Auffassung genauer zu studieren; die jetzt in den Büchern verbreiteten Anweisungen sind ja enge mit der äqualistischen Rhythmuslehre verknüpft. Der Rhythmus ist nur eine Seite des Gesanges; V. hat sich auf ihn

beschränkt. Ferner wären eine geeignete, Längen und Kürzen (und Ziertöne!) darstellende Notation zu schaffen und entsprechende (zunächst für wissenschaftliche Zwecke bestimmte) Choralausgaben zu veranstalten; V. gibt ein einziges vollständiges Beispiel (Grad. *Tribulationes*, 147—150), jedoch ohne Angabe der Ziertöne. Auch die Frage des freien Rhythmus müßte in diesem Zusammenhang neu geklärt werden; bei V. findet sich nur ein kurzer Hinweis (89).

So könnte dann schließlich eine Choralpraxis angebahnt werden, die den Plänen des hl. Papstes Pius' X. entspricht. „Il est important" schrieb er am 10. Juli 1912 an Kardinal Dubois von Paris, „que ces mélodies soient reproduites dans l'exécution, de la manière dont elles furent artistiquement conçues à leur origine" (XVI; bzw. AAS 4 [1912] 578). Dieser Gedanke des großen Erneuerers der Liturgie war für V. ein Hauptmotiv seiner wissenschaftlichen Bemühungen (XIX). *Heinrich Pohl S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Caspar Nink, Zur Grundlegung der Metaphysik. Das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution. 8° (VII u. 179 S.). Freiburg 1957, Herder. DM 10.80. – Dem philosophischen Denken von C. Nink geht es wesentlich um das Problem der Seins- und Gegenstandskonstitution, ein Problem, das nicht nur in der neueren Philosophie seit Kant und besonders seit Husserl eine zentrale Rolle spielt, sondern auch in der neuscholastischen Philosophie in seiner grundlegenden Bedeutung mehr und mehr gesehen wird. Es geht darum, das Seiende, das uns als Gegenstand erscheint, in seiner metaphysischen Konstitution aufzuhellen, das Seiende also aus seinen vorgeordneten Gründen — als ein *constitutum* oder *principiatum* — zu begreifen. Die Lehre von den Seinskonstitutiva hatte N. vor allem in seiner großen „Ontologie" (1952) vorgetragen, doch war bei der Neuheit und Schwierigkeit seiner Konzeption manches dunkel und manche Frage offen geblieben. Vor allem stellte sich die Frage, wie die Konstitutiva in ihrem Sein und Wesen zu denken seien, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen und wie sie im Seienden als ihrem Konstitutum zur Einheit kommen. Diese für die Konstitutionsproblematik grundlegenden Fragen sucht N. in diesem Buch einer Klärung näherzuführen; er geht darum im ersten Abschnitt (17—90) den konstitutiven Gründen nach, um sie in ihrem Sein und ihrem Grundsein, ihrer Vor- und Nachordnung zu bestimmen. Ein zweiter Abschnitt (91—147) handelt von den konstitutiven Seinsvollkommenheiten; darunter sind die Transzendentalien. Einheit, Wahrheit, Gutheit, verstanden, die N. als Seinseinheit, Seinsoffenbarkeit und Finalität bezeichnet. Ein dritter Abschnitt (148—175) wendet sich der Methode der Ontologie zu, die sich wesentlich durch ihre Aufgabe einer Seins- und Gegenstandskonstitution bestimmen müsse und die der Verf. scharf abhebt von der Methode der Transzendentalphilosophie. Das echt philosophische Anliegen dieses Buches steht außer Frage, auch verdient es volle Anerkennung, daß in vieler Hinsicht das Wesen ontologischer Gründe weiter geklärt wird, wenn man auch der Bestimmung der Konstituentien nach N. im einzelnen kaum folgen kann. Vor allem bleibt, wie uns scheint, die Frage: Muß nicht das Sein als das Konstitutivum alles Seienden aufgefaßt werden? Das Sein ist das Letzte, es ist weder konstituiert durch vorgeordnete Gründe, noch steht es in einer Reihe neben anderen konstitutiven Gründen; diese müssen vielmehr aus dem Sein heraus, insofern also selbst als durch das Sein konstituiert begriffen werden. Nur durch die vorgängig umgreifende Einheit des Seins als des Grundes schlechthin ist es möglich, daß eine Mehrheit konstitutiver Prinzipien — wie immer man diese bestimmen mag — im Seienden ihre reale Einheit hat. Die Fragen jedoch, die N. aufgibt, müssen ernst genommen und im Vollzug einer Selbstbegründung der Metaphysik beantwortet werden. *E. Coreth S. J.*

J. B. Lotz S. J., Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata (Analecta Gregoriana XCIV). 8° (XXIV u. 228 S.). Rom 1958, Universitas Gregoriana. Lire 2000.—. — Es ist schade, daß die wissenschaftliche Welt eine gemeinsame Sprache verloren hat. Auch im katholischen Raum erscheint außer einigen philosophischen und theologischen Lehrbüchern kaum noch ein Werk in der klassischen Sprache der Scholastik. Dennoch bleibt es ein echtes Anliegen, daß neue denkerische Ansätze und Durchbrüche nicht nur auf einen begrenzten Sprachraum und darüber hinaus auf den engen Kreis der dieser Sprache Kundigen beschränkt bleiben, sondern weitere Geltung und Auswirkung gewinnen. Was transzendentales Denken innerhalb der scholastischen Metaphysik bedeutet, ist uns — besonders im deutschen und französischen Sprachgebiet — längst geläufig, fast selbstverständlich geworden; dies ist es aber noch nicht

überall. Auch über die Sprachgrenzen hinaus einen transzendentalen Neuvollzug der Metaphysik zu zeigen und damit auch auf den — immer noch vielfach lateinischen — Unterricht der scholastischen Philosophie einzuwirken, ist wohl die Absicht des Verf., wenn er diese Metaphysik des menschlichen Wirkens in lateinischer Sprache herausgab. Inhaltlich ist das Werk nahe verwandt mit seinem anderen, wohlbekannten Buch „Das Urteil und das Sein" (vgl. ZkTh 80 [1958] 454). Der erste Teil bringt unter dem Titel: *De operatione humana, quatenus ipsa ens qua ens attingit* (1—114), eine transzendentalphilosophische Metaphysik der Erkenntnis. Ausgehend von einer Analyse des Urteils wird die analytische und die synthetische Funktion — im Sinne der prädikativen und der veritativen Synthesis — des Urteils aufgezeigt. Sodann schreitet die Untersuchung zu den apriorischen Möglichkeitsbedingungen des Urteils fort. Das sinnlich gegebene Subjekt des Urteils sowie dessen Prädikat und Kopula werden nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit befragt. Aus der Absolutsetzung, die sich im Urteil vollzieht, wird die Absolutheit des Seins, schließlich des subsistierenden Seins als der letzten Möglichkeitsbedingung des Urteils abgeleitet. Im zweiten Teil unter dem Titel: *De operatione humana, quatenus ipsa attributa entis transcendentalia attingit*" (115—224), folgt eine ebenso transzendentalphilosophisch begründete Transzendentalienlehre von *unum*, *verum* und *bonum*. Die transzendentale Einheit leitet der Verf. — seinem Ansatz treu — wieder aus dem Urteil, nämlich der einheitstiftenden Funktion des Urteils und deren Möglichkeitsbedingungen ab, während die transzendentale Wahrheit und Gutheit aus einer Analyse des menschlichen Wirkens überhaupt in ihren beiden Dimensionen des Wissens und Wollens gewonnen wird. Die Gedankenführung gipfelt jeweils im absoluten Sein als der subsistierenden Einheit, Wahrheit und Gutheit. — Sosehr wir im ganzen dem Verf. zustimmen möchten, sei nur eine Frage erlaubt: Wenn das Urteil, und zwar das Einzelurteil (37) zum Ansatz gewählt wird, ist das ein erster und voraussetzungsloser Anfang? Muß er nicht auf seine Möglichkeit und Berechtigung als Anfang befragt werden? Und zeigt sich damit nicht schon, daß die Frage das Urteil noch überholt und, da sie selbst fraglos ist, einen ursprünglicheren Ansatz bietet als das Urteil? Sie allein ist ein voraussetzungslos erster Anfang, der sich transzendental selbst rechtfertigt, aus dem sich aber ebensoviel — wenn nicht mehr — für die Metaphysik ableiten läßt als aus dem Urteil. *C.*

Hans Meyer, Systematische Philosophie. Bd. II: Grundprobleme der Metaphysik. Gr.-8° (X u. 503 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 28.—. — Ausgedehntes Sachwissen auf allen Gebieten der Philosophie und ihrer Randbereiche, zugleich aber eine klare, leicht verständliche Sprache und lebendige Darstellungsweise zeichnen dieses Werk des wohlbekannten und verdienstvollen Würzburger Philosophen aus. Nachdem der 1. Bd. der „Systematischen Philosophie" (1955) die allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre geboten hatte (vgl. ZkTh 78 [1956] 471f), legt dieser 2. Bd. die gesamte Metaphysik — im weitesten Sinn — dar. Unter Metaphysik wird durchaus entsprechend der aristotelisch-scholastischen Tradition die Wissenschaft vom Seienden als Seienden verstanden oder die „Wissenschaft vom Gesamtseienden" (9). Ihr stellt sich die „Aufgabe einer materialen Ontologie: Aufriß und Verständnis der Gesamtwirklichkeit" (ebd.). Der Aufbau des Werkes, das dieser Aufgabe gewidmet ist, verdient jedoch Beachtung. Nach einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Gegnern und Anhängern der Metaphysik im Bereich der neueren Philosophie sowie mit verschiedenen Methodenbestimmungen der Metaphysik, gegenüber welchen sich M. gegen einen „Methodenmonismus" wendet und sich für eine „Kombination von Methoden" entscheidet (20), nimmt er die „Allgemeine Ontologie" (29—165) in Angriff und behandelt die ontologischen Grundbegriffe, die Transzendentalien, Substanz und Akzidens, die Prinzipien und Modalitäten des Seins sowie die

Analogie; ein eigener Abschnitt ist dem idealen Sein gewidmet, das jedoch in der Abstraktion fundiert wird. Der allgemeinen Ontologie folgt die „Regionale Metaphysik" (166–399), die den größten Teil des Werkes bildet und die Seinsstufen des Materiellen, des Biologischen und des Anthropologischen philosophisch erhellt und kosmologische Probleme – die Welt im ganzen betreffend – anschließt. Dem liegt gegenüber dem klassischen Metaphysikbegriff die richtige Auffassung zugrunde, daß all diese Wissensbereiche, wenn sie mehr sein sollen als Naturwissenschaft, metaphysisch sind, nicht sosehr im Sinne einer *metaphysica specialis* nach Chr. Wolff, sondern einer angewandten Metaphysik, welche die einzelnen Seinsbereiche in der Ganzheit des Seinszusammenhanges und in letzten ihrer Seinskonstitution zu erforschen hat. Ebenso verdient es Zustimmung, wenn M. entgegen der Wolffschen Einteilung die philosophische Gotteslehre (400–495) in engem Zusammenhang mit der allgemeinen Metaphysik sieht und nicht als einen Teilbereich der *metaphysica specialis* einordnet; Gott ist nicht ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, sondern der letzte transzendente Grund aller Gegenstände, das „Sein selbst", in dem die Metaphysik ihr Ziel und ihre Krönung erreicht. Bei dieser Inhaltsfülle, die den Rahmen eines, wenn auch umfangreichen Werkes zu sprengen droht, ist es verständlich, daß nicht alles mit der Gründlichkeit entfaltet werden kann, die man vielleicht erwarten möchte; dies gilt z. B. von der sehr knappen Behandlung der Analogielehre, deren fundamentale Bedeutung daraus nicht ganz sichtbar wird (159–165). Auch fehlt wohl aus demselben Grund bisweilen eine letzte Schärfe und Präzision der Problemlösungen, so etwa bezüglich der Seinsprinzipien (93–104) oder bezüglich der umstrittenen Gottesbeweise aus dem Glücksstreben und aus der sittlichen Erfahrung (425–431), ebenso bezüglich des ontologischen Argumentes (431–436). Besonders wertvoll ist aber, daß in allen Fragen eine reiche Fülle von Material aus der Geschichte der Philosophie, besonders aus dem modernen Denken herangezogen, jede Einzelfrage also aus dem lebendigen Hintergrund geistiger Auseinandersetzungen herausentwickelt wird. So vermag das Werk sowohl dem Studenten der Philosophie als auch jedem philosophisch Interessierten eine glänzende Einführung und Orientierung im metaphysischen Denken der *philosophia perennis* zu geben. *C.*

Hermann Krings, Meditation des Denkens. Kl.-8° (74 S.). München 1956, Kösel. – Ein geistvolles und anregendes Büchlein! Es ist eine Meditation des Denkens über das Denken, indem das Denken sich selbst bedenkt. In einer sehr ursprünglichen und lebensnahen Weise des Philosophierens, geleitet von Phänomenen alltäglichen Denkens und Redens, zeigt es die Transzendenz auf, die dem Denken wesenhaft eigen ist und die den Menschen zu dem macht, was er ist – nach dem Wort des hl. Thomas, das als Motto der Schrift vorangestellt ist: ... *intellectus, a quo homo est id quod est.* *C.*

Jean-Pierre Bagot, Connaissance et Amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 7. section, II). 8° (248 S.). Paris 1958, Beauchesne. fFr 1450.–. – Eine sehr gründliche und aufschlußreiche Arbeit über das philosophische Lebenswerk G. Marcels, die zum besten gehört, was über Marcel geschrieben wurde, und sich – wenn auch von viel geringerem Umfang – dem zweibändigen Werk von R. Troisfontaines würdig an die Seite stellt. Während es jedoch Troisfontaines vor allem darum ging, das verstreute und unsystematische Gedankengut des Philosophen unter systematischen Gesichtspunkten zu sammeln und zu ordnen, macht sich der Verf. dieser Arbeit zur Aufgabe, die genetisch-historische Entwicklung im Denken G. Marcels herauszustellen. Dabei heben sich deutlich drei Perioden seiner Philosophie voneinander ab: In einer ersten Periode bis zum Ausbruch des Weltkrieges von 1914, deren Niederschlag im ersten Teil des „Journal méta-

physique" vorliegt, bleibt sein Denken noch durchsetzt von idealistischen Prinzipien. Vor allem faßt er die intellektuelle Erkenntnis im Sinne Kants und bleibt daher im Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben, bzw. Wissen und Liebe befangen. In diesem Gegensatz hat aber die Liebe den Primat inne, so daß B. von einer antiintellektualistischen Phase im Werk G. Marcels sprechen kann. Die zweite Periode, zwischen dem Ende des ersten Weltkrieges und seiner Konversion zum Katholizismus, niedergelegt im zweiten Teil des „Journal métaphysique" und am Anfang von „Etre et avoir", ist gekennzeichnet durch die Entdeckung einer gewissen Unmittelbarkeit geistiger Erkenntnis. Diese Entdeckung führt zu einer Wende in der Sicht und Bewertung des Erkennens und zu einem metaphysischen Realismus, in welchem sich die Versöhnung von Wissen und Liebe anbahnt. In der dritten, nämlich katholischen Periode im Denken des Philosophen kommt es zu einer Begegnung mit der realistischen Seinsmetaphysik des Thomismus und dadurch bedingt zur Ausgestaltung der spezifisch Marcelschen Seinslehre und Partizipationslehre, die vor allem in den Gifford Lectures, „Le mystère de l'être", ausgesprochen wurde. Hier handelt es sich um den phänomenologischen Aufweis der Gegenwart des Transzendenten inmitten unserer alltäglichen Erfahrungen. Metaphysik und Ethik kommen zur Einheit, Erkenntnis und Liebe sind nicht mehr einander entgegengesetzt, sondern ergänzen und fordern einander, ja die Liebe wird sogar zur Quelle und Triebfeder der Erkenntnis. *C.*

Theodor Ballauf, Fichtes Freiheitslehre. Eine Auswahl aus seinen Schriften (Texte zur Problemgeschichte der Philosophie und der philosophischen Anthropologie). 8° (243 S.). Düsseldorf 1956, Schwann. DM 33.—. — In einer Buchreihe, die Texte zur Philosophie der Freiheit bringt, erscheint hier ein Band über die Freiheitslehre Fichtes. Es ist eine Auswahl aus den Werken Fichtes, die Th. Ballauf unter Mitarbeit von I. Klein zusammengestellt, eingeleitet und kommentiert hat. Das Buch weckt besonderes Interesse, weil ja Fichtes gesamte Philosophie wesentlich als Freiheitslehre entworfen wurde. So werden einige der wichtigsten Texte wiedergegeben, und zwar aus der „Bestimmung des Gelehrten" (1794), der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (1794), den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (1806), dem „Wesen des Gelehrten" (1806), der „Anweisung zum seligen Leben" (1806) und der „Bestimmung des Gelehrten" (1811). Es sind also vor allem Texte aus jenen Vorlesungen herangezogen, die Fichte selbst immer als „populäre Vorträge" bezeichnet und bewertet hat, während seine eigentlich „wissenschaftlichen" Schriften kaum berücksichtigt sind. Mit Ausnahme der Wissenschaftslehre von 1794 werden sämtliche Schriften und Vorlesungen Fichtes zur Wissenschaftslehre (1801, 1804, 1806, 1810, 1812) beiseite gelassen. Dies hat zwar den Vorteil, daß es sich hier um Texte handelt, die auf das Verständnis auch eines weiteren Leserkreises rechnen dürfen, aber an das eigentlich geistige Ringen Fichtes, das sich besonders in dem unermüdlichen Bemühen um das Problem der Wissenschaftslehre spiegelt, führen diese Texte nur wenig heran. Diesem Mangel ist teilweise abgeholfen durch den guten und reichhaltigen Kommentar, noch mehr durch die Einleitung (9—57), die — übrigens spürbar inspiriert von Heideggers Kantbuch — die Freiheitsproblematik Fichtes vom Ansatz Kants her entwickelt, sodann die Freiheit als Prinzip des Wissens nach der Wissenschaftslehre von 1794 darstellt und schließlich auf die — in den Texten übergangenen — Wissenschaftslehren von 1801 und 1804 ausgreift, ohne daß jedoch der wesentliche Wandel, den Fichtes Denken um 1800 vollzogen hat, deutlich gemacht würde. So vermag zwar das Buch als Einführung zu einem ersten Verständnis Fichteschen Denkens zu dienen, aber das letzte Wort über Fichtes schwer faßliche und vielschichtige, auch niemals zur Abrundung gekommene Freiheitslehre spricht es nicht. *C.*

Jakob Hommes, Krise der Freiheit. Hegel — Marx — Heidegger. 8° (331 S.). Regensburg 1958, Pustet. Kart. DM 15.50; geb. DM 18.—. — Dieses Buch ist eine Zusammenfassung und Weiterführung des Anliegens der beiden Werke des Verf.: „Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger" (1953) und „Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung" (1955). H. will damit seinen Gedanken weiteren Kreisen zugänglich machen und glaubt, die Dinge jetzt einfacher und klarer sagen zu können (8). Es ist ein einziger Grundgedanke, der das Buch beseelt — wir können ihn nur andeuten: H. sieht in der Geistesentwicklung, die durch die Namen Hegel, Marx und Heidegger gekennzeichnet ist, eine durchlaufende und zur ungeheueren Bedrohung anschwellende Gefahr. Der Mensch will nicht mehr die Welt verstehen, sondern nur noch aus der Welt sich selbst verstehen, aus der Welt sich selbst schaffend hervorbringen. Die Dinge sagen ihm nur noch ihn selbst — den Menschen — aus, sie werden nur noch von ihm her und auf ihn zu verstanden, sofern das eigenmenschliche Wesen darin aufleuchtet. Dies sei der Sinn der dialektischen „Umkehr des Bewußtseins", von der Hegel spricht und die bei Marx und Heidegger fortwirkt. Darum auch einerseits das Mißtrauen gegen die Natur, da sich der Mensch nicht mehr in einer vorgegebenen Wirklichkeit geborgen weiß, anderseits die Bemühung der Technik, die Welt mit Gewalt dem Menschen zu unterwerfen und ihm allein dienstbar zu machen, mit Gewalt die verlorene Heimstadt in der Welt wiederzugewinnen. Diese gewaltsame Umpolung der Wirklichkeit auf den Menschen hin hat die Gewaltsamkeit der Dialektik zu ihrer wesenseigenen Methode. Aber eine solche Absolutsetzung des Menschen und seines nur sich selbst wollenden Willens wird notwendig totalitär, das Einzelwesen wird eingeschmolzen im anonymen Ganzen, dem Allgemeinen des Staates usw. H. warnt eindringlich vor dem „dialektischen Kurzschluß der Theologie", die meint, mit einer solchen Denkungsart einen Bund eingehen zu können, und danach strebt, das sozialistische Daseinsganze mit christlichem Geist zu erfüllen. Er warnt vor einem theologischen Existentialismus, der zwar „Gott" nennt, aber im Grunde sich „selbst" meint. Das Heil gegen diese Gefahr sieht H. allein in der Metaphysik im Sinne ihrer christlichen Tradition: einer objektiven, naturrechtlichen und theistischen Metaphysik, die der modernen Dialektik unversöhnlich gegenübersteht. Nur dadurch weiß sich der Mensch im objektiv vorgegebenen Seins- und Sinnzusammenhang geborgen, er weiß sich selbst, seine Freiheit und sein Eigenrecht gewahrt. Ohne Zweifel sieht H. eine echte Gefahr, die er hier in aller Schärfe beim Namen nennt. Da es ihm um die deutliche, durch nichts getrübte oder gemilderte Herausstellung seines Grundgedankens geht, ist es klar, daß manches — wohl mit Absicht — einseitig, eben nur von dieser Seite her, gesehen und gewertet wird. Gewiß sind Hegel, Marx und Heidegger nicht nur das, als was sie hier erscheinen. Gewiß ist die Dialektik ebenso nicht nur das, als was sie hier erscheint: das Werkzeug menschlicher Autonomie. Wenn in dieser Sicht auch die eigentlich philosophische Problematik besonders von Hegel und Heidegger zu kurz kommt und allein die weltanschauliche und weltgestaltende Auswirkung ihres Denkens gesehen wird, wird darin nicht doch manches sehr richtig gesehen und eine echte Gefahr beim Namen genannt? Jedenfalls ist es ein aufrüttelndes Buch. *C.*

Peter Henrici, Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action" (Pullacher Philosophische Forschungen III). Gr.-8° (XIX u. 208 S.). Pullach bei München 1958, Berchmanskolleg. DM 16.40. — Dieser sehr sorgfältigen und scharfsinnigen Arbeit liegt die Erkenntnis zugrunde, daß zwischen Hegels „Phänomenologie des Geistes" und Blondels „Action" eine seltsame Parallele besteht. Beiden Werken kommt nicht nur eine ähnliche Stellung im Gesamtwerk beider Philosophen zu, sie kommen auch darin überein, daß — inhaltlich –

da und dort der Gang des Bewußtseins von der Sinneserkenntnis aufsteigend über weitere und höhere Bewußtseinsstufen bis zur geoffenbarten Religion dargestellt wird und daß — formal — da und dort dieser Bewußtseinsprozeß von einer Dialektik des Geistes bestimmt wird. Auf diese Parallele, die übrigens in keiner direkten Abhängigkeit Blondels von Hegel zu gründen scheint, wurde schon mehrmals hingewiesen, doch macht sie erst H. zum Gegenstand genauer und eingehender Prüfung. Er zeigt nicht nur im einzelnen ganz überraschende Gemeinsamkeiten — trotz aller Verschiedenheit — auf, sondern arbeitet auch, was grundsätzlich noch wichtiger und aufschlußreicher ist, die formale Struktur der jeweiligen Dialektik heraus. Während es bei Hegel, wie H. es formuliert, ein „zweidimensionales Denken" in polaren Gegensätzen ist, deren erstes Glied im zweiten aufgehoben wird, so daß beide in dialektischer Einheit zusammenfallen, liegt bei Blondel ein „dreidimensionales Denken" vor, in welchem dem ersten Element ein zweites antinomisch zur Seite tritt, ohne es jedoch aufzuheben; beide sind unaufhebbar, haben aber ihre Einheit in dem faktisch gelingenden Vollzug der „Tat". H. zeigt weiter in überzeugender Weise, wie eng diese Struktur der Dialektik mit dem jeweiligen Ergebnis verknüpft ist und das Ergebnis bedingt. Dabei geht es ihm aber nicht allein um eine geschichtliche Feststellung; vielmehr stellt er die ganze Untersuchung unter ein sachliches Leitproblem: ob und wieweit ein philosophisches System — als System — geschlossen, somit auch gegen die christliche Offenbarungswahrheit verschlossen sein muß, oder ob und wieweit es, ohne schon durch theologische Vorentscheidungen bestimmt zu sein, für die christliche Wahrheit offen sein und zu ihr hinführen kann. Es geht also zentral um das Problem einer christlichen Philosophie. In dieser Frage kommt H. zu dem Ergebnis, daß „die Hegelsche Dialektik niemals die Existenz von Geheimnissen im strengen Sinn ... zugeben kann, ohne sich selbst zunichte zu machen" (168), während „die Dialektik Blondels in jedem ihrer Punkte nicht nur grundsätzlich, sondern auch je-wirklich ... offen für das Geheimnis" bleibt (171). Ebenso schließt Hegels Dialektik, weil sie „Metaphysik des Begriffs" ist, das Zeugnis als mögliche Quelle des Wissens aus (174), während die Dialektik Blondels, da sie „Metaphysik des Urteils" ist, gegenüber dem Zeugnis des Andern durchaus offen ist (173f). Weiter kann Hegel trotz seines Geschichtsdenkens die wesenhaft unableitbare Neuheit des geschichtlichen Werdens nicht verarbeiten (176), während auch dafür Blondel offen bleibt (178), somit auch für die christliche Offenbarungswahrheit „nicht nur geöffnet, sondern geradezu erwartungsvoll auf sie ausgerichtet" (179) zu sein vermag. Trotzdem kommt H. zu der Überzeugung, daß Blondels Denken „reine Philosophie", d. h. nicht durch theologische Vorentscheidungen gestützt ist (185), während Hegels Denken seine Folgerichtigkeit erst durch den „Rückgriff auf eine überphilosophische, theologische Grundeinsicht" (187), nämlich die Voraussetzung des absoluten Geistes, gewinnt. So ist dieses Buch, das überdies mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis ausgestattet ist, für die Blondelforschung ebenso wichtig wie für eine seinem Anliegen offene Hegelkritik. *C.*

Bernhard Welte, Nietzsches Atheismus und das Christentum. Kl.-8° (65 S.). Darmstadt 1958, Hermann Gentner. DM 5.80. — Ein Büchlein, das den Mitdenkenden wahrhaft in Spannung versetzt. Auf wenigen Seiten sagt W., wie uns scheint, das Tiefste und Wesentlichste, das zum Problem Nietzsche überhaupt gesagt werden kann. Nietzsches Atheismus zeigt in erschreckender Unverhülltheit eine menschliche Möglichkeit. Was ist der Grund dieser Möglichkeit? Was ist die letzte Wurzel, aus der Nietzsches Gottlosigkeit stammt? Es ist der unbedingte und unendliche Daseinswille, jener Wille, der jedem bestimmten und begrenzten Wollen vorausliegt und allein das Unendliche als sein Gewolltes hat. Es ist das Göttliche im Menschen selbst. So aber wird — in seltsamer Dialektik — der Gott im Menschen zur Verneinung Gottes über dem Menschen. Je inbrün-

stiger und leidenschaftlicher aber das Göttliche im Menschen selbst gewoll wird, um so schmerzlicher empfindet der Mensch seine Endlichkeit als Ab wesenheit des unendlichen Daseins. Aus dem Schmerz dieser Sehnsucht entwirft Nietzsche den „Über-menschen", der nicht nur als Steigerung des Menschen zu einen „höheren Menschen", sondern als reines „Über" verstanden werden muß als etwas, was darum nicht mehr mit menschlichem Willen gemacht oder er zwungen, sondern nur in Sehnsucht und Hoffnung erwartet werden kann. Si kündigt sich darin eine Ahnung dessen an, was der christliche Glaube „Gnade" nennt oder „Über-natur". Nicht vom Menschen her, allein von Gott her kann die Dialektik des menschlichen Daseins aufgehoben werden. Die reine Einheit und Erfüllung seines Daseins kann der Mensch nicht von sich aus wollend er zwingen, sondern nur von oben her als Geschenk Gottes erhoffen: aus Gnade. So „darf Nietzsche als ein großer Wegweiser verstanden werden, der taumelnd und ohne es zu wissen auf die Botschaft Jesu deutet" (63). *C.*

Josef de Vries, Die Erkenntnistheorie des Dialektischen Materialismus. (188 S.). München 1958, Pustet. — In seiner gediegenen, klaren, geordneten Weise legt uns hier der Verfasser ein hochaktuelles Werk in die Hand. Er gibt zuerst eine Darlegung der Erkenntnistheorie des „Diamat" und dann im zweiten Teil eine Beurteilung, ja eine erschöpfende Auseinandersetzung mit dieser Theorie, nach Möglichkeit immer von Positionen ausgehend, die der D. M. selbst einnimmt oder zugesteht, und zwar schreitet diese Auseinandersetzung, ganz dem Verfahren dieses Systems selber folgend, weiter zu einer Ontologie der menschlichen Erkenntnis, zu einer Erklärung aus nicht-stofflicher Seele und Geist und letztlich aus Gott. Immer wieder werden Positionen des D. M. selbst herangezogen und mit erstaunlicher Schärfe, Klarheit und Wucht die notwendig sich ergebenden, vom D. M. aber verpönten Folgerungen gezogen. Das Buch wird auf Grund seiner Verständlichkeit weiten Kreisen dienen, zunächst natürlich im deutschen Sprachraum. Denkt man aber an den faszinierenden Einfluß den der D. M., angefangen von Japan über Südost-Asien, den Nahen Osten bis Afrika und noch weiter, über die in ihren Anschauungen nicht gefestigten oder unklaren Massen, vor allem auch über die Studentenwelt ausübt, so kann man nur wünschen, das vorliegende Buch möchte auch diesen Gefährdeten bald zugänglich gemacht werden. Der Verf. verdient allen Dank für seine Arbeit, die sich durch seltene Gediegenheit auszeichnet und frei ist von allen gewagten Theorien und Vernebelungen, wie sie leider auch die neuscholastische Philosophie vielfach aufweist. — Und so werden wir in Anbetracht der Güte der Arbeit auch die *petitio principii* verzeihen, die auf S. 133 unterlief. Freilich, noch lieber würden wir sie verzeihen, wenn sie nicht an so entscheidender — vielleicht der entscheidendsten — Stelle sich eingeschlichen hätte. Wenn man schon eine „mehr philosophische Begründung" des Kausalprinzips anstrebt — man kann sich das schenken und sich mit der vorausgeschickten spontanen Überlegung begnügen —, wenn man also ganz ausdrücklich die Frage behandeln will, ob das Kontingente wirklich nur durch eine Ursache gegeben sein könne, so darf man wohl nicht sagen: eine Bestimmung, die ein Seiendes kontingenterweise, aber „ohne irgendein eigenes oder fremdes Wirken" hätte, müßte doch dieses Seiende „allein von seinem Wesen her", „aus sich allein zu eigen" haben. Diese Erwägung setzt bereits voraus, daß etwas nur wesensmäßig oder, wenn nicht wesensmäßig, also kontingent, nur durch Verursachung gegeben sein kann; dies ist aber das Kausalprinzip, nach dessen Geltung gefragt ist. *A. Pechhacker S. J.*

Gustav A. Wetter S. J., Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie 67). 16° (195 S.). Hamburg 1958, Rowohlt. Kart. DM 1.90. — Das Bändchen ist eine Bearbeitung des 5. Kap. im Teil II des bekannten Werkes „Der dialektische Materialismus" vom selben

Verf., das eben in 4. Aufl. erschienen ist. Die für die Philosophie wichtigen Fragen aus Physik, Astronomie, Chemie und Biologie werden in der Sicht der sowjetischen Autoren dargestellt und sodann kritisch beurteilt. Es geht um weltanschaulich bedeutsame Themen wie Indeterminismus, Relativitätstheorie, Begriff der Materie, Weltentstehung und „Wärmetod", Entstehung des Lebens; auch die Vererbungstheorien von Mitschurin und Lyssenko sowie die bedingten Reflexe nach Pawlow werden besprochen. Der Anhang bringt auf 59 engbedruckten Seiten eine Auswahl aus den „Klassikern" Marx, Engels, Lenin, Stalin, Texte, die das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie und verwandte Fragen berühren. Außer den zahlreichen Belegstellen, die in den Fußnoten aufscheinen, gibt W. am Schluß Literaturhinweise zu den einzelnen Abschnitten; es sind vor allem russische Arbeiten und, soweit vorhanden, deren Übersetzungen angegeben. Eine recht solide Wegweisung über die „sowjetisch-westlichen Kontroversfragen", soweit sie die Naturwissenschaft betreffen, aus umfassender Kenntnis der östlichen Originalwerke in ansprechender Art dargeboten.

H. Pohl S. J.

El Evolucionismo en Filosofía y en Teología. Obra en colaboración de varios especialistas. Gr.-8° (VIII u. 252 S.). Barcelona 1956, Flors. — Der Band enthält die Referate der Sektion II (Philosophie und Theologie) des Kongresses für kirchliche Wissenschaften, der anläßlich der 700-Jahr-Feier der Universität Salamanca im Frühjahr 1954 dortselbst abgehalten wurde. P. Ortega C.M.F., Salamanca, eröffnet die Tagung mit einem großangelegten Überblick über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der Entwicklungslehre und über die von ihr aufgegebenen Probleme. Es folgen vier Referate vom Standpunkt der Naturwissenschaft und der Philosophie: Die Entwicklungslehre im Licht der Prinzipien der Philosophie (P. Boyer S. J., Rom), Die neuesten Erkenntnisse aus der Paläontologie (Prof. Leonardi, Ferrara), Zeit und Entwicklung (Dr. Torres, Madrid), Entwicklungslehre und vergleichende Morphologie des Nervensystems (P. Úbeda O. P., Madrid). Die übrigen fünf Vorträge behandeln das Thema in theologischer Sicht: Entwicklung und Schöpfungsbericht (P. Arnaldich O.F.M., Salamanca), Die Lehre der Kirchenväter über Entwicklung (Dr. González, Salamanca), Evolutionismus, Monogenismus und Erbsünde (P. Cuervo O. P., Salamanca), Entwicklungslehre und Unterscheidung von Natur und Übernatur (P. Garrigou-Lagrange P. O., Rom), Das kirchliche Lehramt über die Entwicklung des Menschen (P. de Aldama S. J., Salamanca). Von kleinen Ausnahmen abgesehen, eine recht einheitlich abgestimmte Folge von Vorträgen, in denen alle wichtigen Seiten des vielschichtigen Problems herausgestellt und die dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechenden Lösungen angegeben werden. Das Buch kann zur Einführung in die heute aktuelle Frage nur empfohlen werden.

P.

Rémy Collin, L'Evolution. Hypothèses et Problèmes (Je sais — Je crois 30). Kl.-8° (133 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—. — Der durch eine Reihe von Veröffentlichungen medizinischer, biologischer und biophilosophischer Art bekannte Verf. konnte leider die letzte Hand an das vorliegende ausgezeichnete Büchlein nicht mehr selbst anlegen. Er starb im November 1957. J. Barry hat in seinem Geiste das Ganze abgerundet. Das Werk ist eine klare und solide Einführung in die Fragen der Entwicklung des Kosmos, des Lebens und insbesondere des Menschen. Am Schluß werden die Ergebnisse in einprägsame Thesen zusammengefaßt. Dazu noch Bibliographie und ein kleines Lexikon der Fachausdrücke.

P.

Georg Siegmund, Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. 8° (309 S.). Frankfurt a. M. 1958, Knecht. Geb. DM 12.80. — S. behandelt ein heute wieder recht aktuelles Thema. Die moderne Biologie und Psy-

chologie haben neue Zusammenhänge zwischen Tier und Mensch entdeckt, aber auch neue unterscheidende Merkmale gefunden. Dazu kommt die Bemühung des dialektischen Materialismus, die Trennungslinie möglichst abzuschwächen und ganz zu verwischen. All das fordert, daß die Frage neu gestellt und entsprechend beantwortet wird. Der Verf. tut das in der ihm eigenen ansprechenden und leicht eingängigen Weise. Er schildert die Sonderart der menschlichen Lebensform in Bauplan und Entwicklung; dabei kommt Portmann häufig zu Wort, Schmeings Stufentheorie wird abgelehnt. Dann vergleicht er die seelischen Äußerungen bei Mensch und Tier. Es gibt eine Tierpsychologie; zum Beweis dient das Verhalten des Hundes. Auch das Tier hat eine Sprache; sie ist ihm angeboren und an seinen Lebenskreis gebunden. Der Mensch erwirbt und schafft sich die Sprache aus geistiger Einsicht heraus. Nach kritischer Besprechung der Affenversuche von Koehler gibt S. die eigentliche Grenzscheide zwischen Tier und Mensch an: das Tier bleibt im Subjektiven stecken, der Mensch hat Zugang zum Objektiven; sich selbst sogar kann er zum Objekt machen. Von seiner Geistigkeit hebt sich die Sinnlichkeit deutlich ab, wenn auch beide zu einer echten Einheit ineinander verbunden sind. Das Kapitel „Der Mensch und seine Tiere" wird man als hübsche Beigabe gerne lesen. *P.*

Hans Huber-Ainring, Was die Welt im Innersten zusammenhält. Der Christ und das Atomzeitalter. 8° (195 S.). Köln (1958), Verlag Wort und Werk. – Ein Versuch, die Atomphysik apologetisch auszumünzen. Wie weit er glücklich ist, mögen andere beurteilen. Die spritzige Gedankenführung, das rasche Umschalten von Physikvorlesung zu frommen Anmutungen mag manchen Leser aufwecken und mitreißen, wird andere stoßen. Warum muß in der Rahmenerzählung gerade ein Pfarrer, am Schluß gar deren zwei, auftreten? Als ob doch nur der ‚geistliche Herr' im wahren Sinne Christ wäre. Dabei will das Buch doch Laien ansprechen! Ein Ingenieur oder ein Bauer wäre da eher am Platz. Auf eines darf die Popularisierung nie verzichten: auf wissenschaftliche Korrektheit. Sonst wird gerade in einem solchen Buch die gute Sache dem Gespött ausgesetzt. Es gibt keine Haupt- und Nebengruppen im periodischen System (67f), sondern nur Schalen und Untergruppen. Statt Volt (104f) müßte es Elektronvolt heißen. Die wiederholt genannte Stadt in Kalifornien heißt Berkeley, nicht Berkely. 145f: zu h lies „erg. sec"; die Benennung zu f ist unverständlich. Auch die philosophische Ausdrucksweise darf nicht verschlampt werden: die Substanz ist nicht „die hinter der Erscheinungsform steckende Idee ..." noch auch die *causa* für das Sein und Sosein (147). Die Formulierung „Es gibt nichts Materielles" (129) kann leicht mißverstanden werden. Die Sätze über die Transsubstantiation (149f) müßten revidiert oder – noch besser! – überhaupt gestrichen werden. Diese Mängel lassen sich beheben. Im ganzen ist der Ansatz gut und wir wünschen nur, daß er auch Erfolg hat! *P.*

M. Tramer, Philosophie des Schöpferischen (naturwissenschaftlich fundiert). 8° (87 S.). Bern 1957, Francke. Kart. sFr 8.80. — Die Schrift enthält etwas anderes als der Titel vermuten läßt. Es sind Gedanken eines philosophierenden Einzelgängers (Nervenarzt), der sich durch Lektüre und eigenes Nachdenken in eigener Terminologie seine Weltanschauung zurechtgelegt hat. In der Welt gibt es überall Neugestaltung, Schöpferisches. Als dessen Urgrund ist ein schöpferisches Prinzip anzunehmen; an ihm haben die schöpferischen Einzelkräfte dauernd Anteil; es ist geistig. Von da aus will T. sittliche Bindungen, eine gewisse Sicherung des Daseins und schließlich den Sinn des Lebens begründen. An die Stelle des Gebetes tritt der „Gang in die Tiefe", das Erlebnis der Partizipation mit dem Weltgrund. Über diesem Weltgrund steht ein oberstes geistiges Prinzip, „ein Göttliches", das unserem Erfassen unzugänglich ist. T. nennt seine Haltung einen monodeistischen Glauben, der nicht pantheistisch sei, aber auch keinen

persönlichen Gott als Herrn der Welt kennt. — S. 22 lies statt Ashluf: Ashby; 23 Nachtweg: Nachtwey. *P.*

Josef Jacob S.V.D., Passiones. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin (St. Gabrieler Studien). 8° (XVI u. 104 S.). Mödling b. Wien 1958, St. Gabriel. — An Hand der Hauptwerke des hl. Thomas entwickelt J. dessen Lehre von den Leidenschaften, und zwar in der Absicht, ein Gesamtbild über die diesbezüglichen metaphysischen Grundauffassungen des Heiligen zu gewinnen (XIII), aus der Natur des Sinneswesens, das vieles braucht oder behalten muß und dabei auf Schwierigkeiten stößt (62f), ihrer Eigenart und Vielfalt nach die Leidenschaften zu verstehen, die Leidenschaften, „die leib-seelischen Triebkräfte im Menschen", die zwar auch hier, wie beim Tiere, vorwiegend im Dienst des animalischen Lebens stehen, aber als spezifisch menschliche auch an der Vernunft teilhaben (77). In den drei Kapiteln wird zunächst der Begriff der Leidenschaft entwickelt, dann das System der Leidenschaften vorgelegt und schließlich deren Verhältnis zum Vernunftleben untersucht. Ohne kritische Stellungnahme will J. die Lehre des hl. Thomas möglichst getreu wiedergeben (XIII). Es wird nur eine Erwägung eingefügt, um die Unklarheit über die leib-seelische Struktur der sinnlichen Erkenntnisvorgänge, die bei Thomas infolge der alten Erfahrungsgrundlagen vorliegt, zu beheben und so mit den sinnlichen Erkenntnisakten auch die Strebeakte in ihrer leib-seelischen Eigenart besser ins Licht treten zu lassen (XIIIf; 12ff). — J.s Buch bietet eine klare, geordnete, gut durchdachte und didaktisch sehr gut durchgeführte Darlegung. Bei der Behandlung des Begriffes des Erleidens wird gesagt, Erleiden im eigentlichen Sinne, d. i. Aufnahme einer neuen Seinsbestimmung mit gleichzeitiger *abiectio alterius*, und *a fortiori* Erleiden im eigentlichsten Sinne, d. i. Aufnahme von etwas Naturfremdem unter Abstoßen von etwas Naturgemäßem, könne es nur in der Körperwelt geben (3ff). Da erheben sich natürlich Schwierigkeiten, und dies nicht nur von der Offenbarung her. Wie ist da beim Geiste Sünde und Strafe möglich? Es wäre einem nicht unerwünscht, zu erfahren, ob Thomas sich diesbezüglich irgendwie geäußert hat. — Kommt der Erkenntnis, weil sie Darbietung des Gegenstandes ist, wirklich das Bewegen zu, das dem Gegenstand selbst zukommt, nämlich die Ausübung der Final- und Formalursächlichkeit (26f)? Lehrt das Thomas? Die angeführten Texte sagen nichts davon; sie sprechen nur vom Gegenstand. — Der Gebrauch des Wortes „Empfindung" für das Gefühlsmäßige (bes. 49ff) ginge sprachlich gewiß an; doch dürfte der allgemeine Gebrauch dieses Wort für die Bezeichnung der elementaren sinnlichen Erkenntnisvorgänge festgelegt haben.

A. Pechhacker S. J.

Albert Görres, Methode und Erfahrungen der Psychoanalyse. 8° (303 S.). München 1958, Kösel. DM 19.80. — Was soll man als Katholik von der Psychoanalyse halten? Was ist gesicherte Tatsache, was ist Theorie? Welche Elemente der psychoanalytischen Arbeitshypothesen sind mit der Tradition katholischen Denkens vereinbar, welche nicht? Auf diese Fragen, die heute jeden Theologen angehen, antwortet der Mainzer Dozent für Psychologie Dr. med. et phil. A. Görres in einem ausgeglichenen, besonnenen Buch. G. betont als Katholik und Psychiater, daß in der Psychoanalyse „sich Wahrheit und Irrtum mischen" (11), daß man also ohne kritische Überprüfung der Grundbegriffe Freuds weder dem Glauben noch den klinischen Tatsachen gerecht werden kann. Als Beispiel seiner aufbauenden, wohlwollenden und doch grundsätzlichen Kritik sei hier aus der Fülle des Stoffes — Dimensionen der Analyse (45), Gesundheit und Krankheit der Seele (73), Übertragung (175), Widerstand (195) usw. — der Begriff der Sublimierung herausgegriffen. Freuds Lehre von der Sublimierung enthält drei verschiedene Sachverhalte, die G. mit großer Sorgfalt analysiert.

Sublimierung liegt — erstens — vor, wenn Triebspannungen durch Handlungen, die diesem Trieb nicht spezifisch entsprechen, gedämpft und gelöst werden. Viele befriedigende, erfreuliche, mit Interesse ergriffene Betätigungen sind eine solche Sublimierung; dies ist eine durch psychologische Beobachtung gesicherte Tatsache. Sublimierung geschieht — zweitens —, wenn die Triebbefriedigung nicht durch das primäre, sondern durch ein sekundäres Objekt eingeleitet wird, das aber zum spezifischen Triebobjekt gehört. Kampf, Tätlichkeiten, Schimpfreden und unausgesprochenes, bloß mentales Schimpfen gehören zum spezifischen Objekt der Aggressivität; das Schimpfen ist aber eine Sublimierung. Diesen Satz nennt G. „wahrscheinlich richtig". Die Vorsicht der Ausdrucksweise ist hier wohl angebracht, denn die in diesem Sinne verstandene Sublimierung rollt die ganze Problematik der Freudschen Lehre über Triebgenese auf; Zärtlichkeit z. B. kann wohl sublimierte Sexualität, muß es aber nicht sein (viele Autoren, auch Analytiker wie Schultz-Hencke, sehen hier ganz richtig). Sublimierung wird — drittens — in einem extremen Sinn verstanden: „Alle höheren Erlebnisse, Handlungen und Leistungen, die gesamte menschliche Kultur sind Auswirkung und Ausdruck von Selbsterhaltungstrieb und sexueller Libido, oder von narzißtischer Libido, von Objektlibido und Todestrieb — sonst nichts" (163). Dies ist einfach falsch (161. 163). — Der Theologe findet im Buch von G., wie aus seiner Kritik an dem Begriff der Sublimierung ersichtlich wird, einen hervorragenden Überblick über das heutige Ringen um eine geläuterte, den Tatsachen entsprechende und dem Glauben nicht widersprechende Psychoanalyse. Dem Fachpsychologen fällt wohl eines besonders auf: viele Ergebnisse, die G. durch kritische Bearbeitung klinischer Erfahrungen erzielt, lassen sich auch vom theoretischen Ansatz des späten Freud gewinnen, der bekanntlich die Gültigkeit der Libidotheorie eingeschränkt und eine ganz neue Auffassung über das Ich und das Es (in der gleichnamigen Schrift) vorgebracht hat. G. hat u. E. den richtigen Weg eingeschlagen: den jüngeren Freud aus dem Geiste des reifen Freud zu überwinden. *C. Cirne-Lima S. J.*

Dogmatik und Dogmengeschichte

H. A. Obermann, Archbishop Thomas Bradwardine, a fourteenth century Augustinian. A Study of his Theology in its historical Context. 8° (246 S.). Utrecht 1958, Kemink u. Zoon. Gulden 10.—. — Den Verf. interessieren zwei Fragen: 1. War Bradwardine Determinist?, und 2. übte er als solcher auf Luther einen Einfluß aus? Um auf die erste Frage eine richtige Antwort zu erteilen, wird Bradwardine in den geistigen Kontext seines Jahrhunderts eingefügt, das sowohl durch den Fatalismus der Averroisten als durch einen neuen Pelagianismus gekennzeichnet war. Aus seiner Abwehrstellung zum letztgenannten Irrtum erklärt sich, daß Bradwardine die Souveränität Gottes überspannte und zu einer *scientia media coefficiens* gelangte, d. h. das Vorherwissen Gottes ist wirksam, und darum auch Prädestination. Daß Bradwardine damit auch den Determinismus lehren wollte, wird vom Verf. in Abrede gestellt, und zwar deshalb, weil Bradwardine ausdrücklich lehrt, daß Gott, der den freien Willen erschuf, ihn auch als Instrument gebrauchen kann, ohne die Freiheit zu zerstören. Im Gegensatz zu früheren Auffassungen ist der Verf. mit Michalsky der Ansicht, daß weder Autrecourt noch Mirecourt durch „De causa Dei" zum Determinismus gekommen seien. Mit guten Gründen wird auch dargetan, daß Bradwardine keinen Einfluß auf die Lehre Luthers ausgeübt hat. Das Buch ist nicht leicht zu lesen, weil die subtilen Lehrmeinungen der theologischen Zeitgenossen Bradwardines zur Sprache kommen. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß die vorliegende Studie, deren Thesen mit beachtlichen Gründen untermauert sind, sowohl instruktiv als auch interessant ist. *E. Gutwenger S. J.*

S. Albertus Magnus, De Sacramentis ed. A. Ohlmeyer O. S. B.; De Incarnatione ed. J. Backes; De Resurrectione ed. W. Kübel (S. Doctoris Ecclesiae Alberti Magni opera omnia, Tom. XXVI). Gr.-4° (XXXIII u. 421 S.). Münster 1958, Aschendorff. Brosch. DM 85.50; Halbperg. DM 100.—. — Über Wert und Wichtigkeit der neuen Ausgabe der Werke des großen Kirchenlehrers wurde bereits in dieser Zeitschrift das Wesentliche gesagt: ZkTh 78 (1956) 120f. In dem vorliegenden 26. Band (als 4. in der Reihe der Herausgabe; Band 28 erschien als erster im Jahre 1951; Band 19 als zweiter im Jahre 1952: Band 12 als dritter 1955) werden drei Traktate erstmals ediert, die erst in neuerer Zeit als Teile der Summa de Creaturis aufgefunden wurden (M. Weiß, M. Grabmann, A. Ohlmeyer, G. Meersseman, H. F. Dondaine: S. V); die Beweise für die Genuinität und Authentizität dieser Werke sind unabweisbar (Prolegomena S. VI—VIII); ebenso sicher erwiesen ist es, daß Albert die beiden Traktate De Sacramentis und De Incarnatione vor dem Werk De IV coaequaevis, den Traktat De Resurrectione nach diesem geschrieben hat und vor dem Scriptum Super Sententias, also vor dem Jahre 1246 (S. IXf). Die Herstellung des Textes erfolgte auf Grund der neu entdeckten Codices (Gissensis, Florentinus, Venetus, Vindobonensis, Parisiensis: Beschreibung s. S. XI—XV; Begründung S. XVff). Weil Albert dieselben Materien im 3. und 4. Buch der Sentenzen noch einmal behandelt hat, sind diese drei Traktate wohl in Vergessenheit geraten; trotzdem wird jeder Theologe und insbesondere der Dogmenhistoriker für die Herausgabe dankbar sein, da uns auf diese Weise die Lehrentwicklung Alberts d. Großen und seiner Zeit überhaupt zugänglich gemacht ist. Überdies ist doch die Art und Weise der Behandlung vieler Fragen sehr oft verschieden von jener in den Sentenzen. Die ausführlichen Indices (355—415) bedeuten eine große Erleichterung. Besonders hinzuweisen ist noch auf den im Anhang beigefügten Conspectus ... operum editorum (ed. Jammy, ed. Borgnet: S. 422) und die Addenda und Corrigenda zu Band XIX und XII. *F. Lakner S. J.*

M. D. Philippe O. P., Un seul Dieu tu adoreras (Je sais — je crois 16). Kl.-8° (123 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—. Nicht von menschlichen Vernunftbeweisen, sondern von der biblischen Offenbarung her sucht der Verf. das Bild Gottes und seiner Attribute, zu entwerfen, so wie Gott selbst sich dem Menschen in der Heilsgeschichte zu erkennen gibt. Die der göttlichen Initiative entsprechende Haltung des Menschen ist innere Anbetung. Die einzig adäquat wahre Gotteserkenntnis ist also die aus der Offenbarung im Anbetungsopfer der Seele gewonnene. Mit besonderem Nachdruck wird auf die Innerlichkeit des Anbetungsopfers hingewiesen als das Wesentliche und Notwendige für die Echtheit der Anbetung und die Wahrheit der Erkenntnis. Zugleich wird hingewiesen auf die Gefahr, das Gewicht von der inneren Opferhingabe auf das äußere Tun zu verlagern; denn äußere Anbetung (veräußerlichter Gottesdienst und äußere Werke) sind für sie nicht bloß kein Opfer, sondern verfälschen auch die wahre Gotteserkenntnis. Dinge des sinnfälligen Bereichs geben von der absoluten Transzendenz Gottes keine ganz wahre Erkenntnis, sondern allein die innere Anbetung. Der Verf. entwickelt die progressive Offenbarung und Erkenntnis Gottes in den Anbetungsopfern im Laufe der Heilsgeschichte. Der erste Teil (13—42) behandelt die charakteristischen Züge der alttestamentlichen Anbetungsopfer; der zweite Teil (43—59) zeigt das Kreuzesopfer Christi als Erfüllung und Vollendung der alttestamentlichen Opfer, das deren Vollkommenheiten eminent enthält: Anbetung „im Geist" (die aus dem göttlichen Geist der Liebe im Innersten quillt) und „in der Wahrheit" (weil reinste und totalste Entäußerung in der Hingabe, getrennt von allem, was nicht Gott ist); der dritte Teil: „Christus, der Gekreuzigte: unsere Weisheit" (61—115) erweist das Kreuzesopfer als Höhepunkt und Vollendung der alttestamentlichen Offenbarungen Gottes, das alle im AT enthüllten Attribute in sich konzentriert und ihre Har-

monie, ja Identität dartut. Dieser Schlußteil vermittelt völlig neue Einsichten in die Eigenart der göttlichen Attribute und ihres Verhältnisses zueinander; so regt er nicht nur zu in die Tiefe gehenden Betrachtungen an, sondern auch zu einer rein theologischen Konzeption der sonst steril bleibenden Gotteslehre. *L.*

Hermann Schell, Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Hrsg. von Paul-Werner Scheele. 8° (439 S.). Paderborn 1957, Schöningh. Geb. DM 19.50. — Diese Auswahl ist großartig ausgefallen. Obwohl nur Auswahl, geht dennoch eine aufrüttelnde und packende Wirkung von ihr aus. Hier manifestiert sich die energische, reine und glühende Persönlichkeit Schells aufs beste. Die Auswahl steht unter dem Motto „Verherrlichung und Gemeinschaft des dreieinigen Gottes" und stellt damit ein Herzensanliegen Schells heraus. Die Anordnung der Texte verläuft folgendermaßen: Gott; Gottes Schöpfung; Gottmensch; Gottes Leben im Menschen; Gottes Reich; Gottes Sakramente; Gottseligkeit. Mit Bedacht sind jene Eigenlehren Schells ausgelassen, die von der Kirche zurückgewiesen worden sind. Nachdem sich der Pulverdampf theologischer Schlachten für und wider Schell verzogen hat, wäre es wohl an der Zeit, diesem Klassiker deutscher Theologie wieder mehr Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Diesem Zweck dient die vorliegende Auswahl in bester Weise. *E. Gutwenger S. J.*

Joop Dijkman, Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes (Studia Friburgensia, Neue Folge 18). 8° (XIV u. 166 S.). Freiburg-Schweiz 1957, Universitätsverlag. sFr 15.55; DM 15.—. — Hier handelt es sich um eine Zusammenschau, insofern die göttliche Offenbarung als Offenbarung des dreieinigen Gottes verstanden wird. Die Studie zerfällt in zwei Teile, die durch Kapitel gegliedert sind. Im ersten Teil wird zunächst gezeigt, daß Christus die Offenbarung der Trinität ist und daß sie in der Auferstehung Christi ihre Bestätigung findet. Weil sich Christus erst mit der Auferstehung als den „Sohn Gottes in Kraft des Heiligen Geistes" erweist, lebt der mystische Herrenleib schon jetzt in der Endzeit. Doch da die pilgernde Kirche noch im Glauben lebt, so bleiben für sie auch die Mysterien bestehen, was in den Sakramenten den sinnfälligen Ausdruck findet. Im zweiten Teil wird die Offenbarung des dreieinigen Gottes in ihrer geschichtlichen und endzeitlichen Eigenart betrachtet. Das Schlußkapitel dieses Teiles bringt eine interessante Begründung der Jungfräulichkeit Mariens als einer Bestätigung des historischen und eschatologischen Charakters der Gottesoffenbarung. Mit Ausnahme des letzten Kapitels wird jedes andere, so weit als möglich, in drei Abschnitten behandelt, wobei jeweils die Schrift, die Tradition und der hl. Thomas zur Sprache kommen. Wie es bei einer Synthese nicht anders sein kann, wird manch einer Dinge vermissen, die ihm persönlich am Herzen liegen, oder wird die Begründung nicht immer genau genug finden; er wird aber zuletzt doch zugeben müssen, daß hier nicht aus dem Blauen spekuliert wurde, sondern daß die Gedankenführung stückweise aus den Quellen zusammengefügt wurde, und das ohne Umbiegung oder Vergewaltigung der Texte. *G.*

Othmar Schweizer, Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, Neue Folge 16). 8° (XIV u. 123 S.). Freiburg-Schweiz 1957, Universitätsverlag. sFr 12.45; DM 12.—. — Eine wohlüberdachte Arbeit! Der Verf. möchte in sorgfältiger Exegese die genuine Ansicht des hl. Thomas über Person und hypostatische Union herausschälen. Er legt seiner Studie die folgenden Prinzipien zugrunde: Die einschlägigen Texte müssen vollständig herangezogen werden; ihre chronologische Reihenfolge ist zu berücksichtigen, da bei jedem menschlichen Denker die Möglichkeit einer Entwicklung offen gelassen werden muß; die Behandlung der Texte muß voraussetzungslos und induktiv sein, d. h. nur die Texte und nicht etwa vorgefaßte Hypothesen dürfen sprechen. Sodann stellt der Verf. apriorisch fest, daß die metaphysische Erklärung für das Person-

sein nur in einem der drei folgenden Elemente gesucht werden kann: in einem Modus, in der Existenz oder in der Essenz. Sehr sorgfältig werden die Texte des hl. Thomas verhört und jeweils wird die Frage gestellt, ob sie mit einem der drei aufgezählten Elemente in Verbindung gebracht werden können, und mit welchem. Das Resultat zeigt, daß Thomas das *subsistere* als eine Verbalform der Substanz verstanden hat, d. h. nach ihm gehört das *subsistere* zum innern Wesen der Substanz. Man hat zu unterscheiden zwischen dem, was in sich genügendes Prinzip der Subsistenz ist (Leib und Seele), und der tatsächlichen Ausübung der Subsistenz. Da Thomas die hypostatische Union als eine Art *actio-passio* und darauf beruhende Relation auffaßt, da er weiterhin ihre schlechthinige Unbegreiflichkeit betont, dürfte erwiesen sein, daß er der Vertreter einer reinen Union ist und weder als Patron der Modustheorie noch als Erfinder der Existenztheorie betrachtet werden kann. *G.*

Christus victor mortis. Terza Settimana Teologica, 23.—27. Settembre 1957. 8° (324 S.). Rom 1958, Gregoriana. $ 2.20. — Das vorliegende Buch enthält die Referate, die anläßlich der Terza Settimana Teologica gehalten wurden. Das Thema der Studienwoche war die Auferstehung Christi, allerdings in einem Rahmen gehalten, der auch die Behandlung anderer, damit eng verknüpfter Themen erlaubte. Das Buch ist gemäß den Gesichtswinkeln, unter denen die Auferstehung Christi betrachtet werden kann, in vier Teile gegliedert, und es kommen der Reihe nach zur Sprache: Dogmatik, Biblische Theologie, Kritik und Apologetik, Liturgik und Aszetik. Es war nicht die Absicht der Tagung, sich in der Aufzählung verschiedener Lehrmeinungen zu erschöpfen (obwohl sich auch sehr gute Übersichten in diesem Buch finden), sondern einen echten Spatenstich nach vorwärts zu tun. Deshalb sind die hier abgedruckten Referate nicht nur informativ, sondern regen auch zum Weiterdenken an. Wenn zur Beleuchtung nur ein paar Artikel erwähnt werden, so ist damit kein negatives Werturteil über die anderen gefällt. Wir möchten die Aufmerksamkeit auf eine sorgfältig gearbeitete und in ihrer Weise erschöpfende Studie aus der Feder von J. Alfaro verweisen: Christo Glorioso, Revelador del Padre. Es handelt sich also um ein Thema, dem man neuestens wieder größere Aufmerksamkeit zuwendet, insofern man Christus als die Offenbarung des Vaters zu verstehen sucht. Alfaro zeigt eine umfassende Beherrschung der einschlägigen katholischen und protestantischen Literatur. Ganz anderer Natur ist hinwiederum, um nur ein Beispiel zu bieten, der Artikel von V. Marcozzi „Osservazioni medico-psicologiche sulla risurrezione di N. S.", in dem eine lückenlose Übersicht der medizinischen Ansichten über die nächste Todesursache Christi geboten wird. Abschließend läßt sich sagen, daß die dritte theologische Woche der Gregoriana ein achtunggebietendes Niveau zeigt. *G.*

Jesus Solano S. J., Textos Eucaristicos primitivos. 2 Bde. 8° (XXXIX u. 754 S.; XIX u. 1010 S.). Madrid 1952 u. 1954, La Editorial Catolica. — Die vorliegenden Bände wurden erst Jahre nach ihrem Erscheinen an die ZkTh geschickt; durch diesen Umstand ist die so sehr verspätete Anzeige zu erklären. S. liefert in diesem Werk eine Sammlung der eucharistischen Texte aus Schrift und Patristik. Der erste Band umspannt den Zeitraum bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, der zweite führt bis zum Ausgang der patristischen Periode. Die beigebrachten Texte sind, soweit sie lateinischen und griechischen Quellen entstammen, sowohl in der Ursprache als auch in spanischer Übersetzung angeführt. Andere Texte, wie die Ephräms, sind lateinisch und spanisch wiedergegeben. Einige Stichproben ergaben, daß es sich bei diesem Werk um eine wirklich vollständige Sammlung aller eucharistischen Texte zu handeln scheint, nicht nur um ein Florilegium. Daß dadurch dem Dogmatiker und Liturgiker ein hervorragendes Hilfsmittel geboten ist, braucht nicht eigens hervorgehoben

zu werden. Der Wert dieser Sammlung wird noch wesentlich erhöht durch die ausgezeichneten Register, die sich am Ende des zweiten Bandes befinden. Hier ist nach Stichwörtern das gesamte Textmaterial verarbeitet, so daß beim Studium einer bestimmten Frage das Auffinden der einschlägigen Texte überhaupt keine Schwierigkeit bietet. Dem Verf. gebührt für seine selbstlose Arbeit aufrichtiger Dank. *G.*

Maria. Études sur la Sainte Vierge sous la direction d'Hubert du Manoir S. J. Bd. V. Gr.-8° (1085 S.). Paris 1958, Beauchesne. — Mit dem fünften Band schließt die Darstellung der „Geschichte des marianischen Kultes und der marianischen Frömmigkeit" (Bd. 2 und 3 behandeln dieses Thema im allgemeinen, Bd. 4 und 5 für verschiedene Länder). Der Herausgeber vermerkt eigens im Nachwort zum fünften Band, daß er absichtlich als Untertitel „Études sur la Sainte Vierge" an Stelle von „Encyclopédie mariale" gewählt habe, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß es sich nicht um eine umfassende (trotz der fünf Bände, denen noch weitere folgen werden!) Mariologie handelt (S. 1049). Der fünfte Band beschließt die Themen des vorhergehenden Bandes (die Marienverehrung in den verschiedenen Ländern: in Afrika, Amerika und Ozeanien; auch noch einige Ergänzungen über die Marienverehrung in Europa und Asien). Unter dem Titel „Zusammenfassende Artikel" sind einige bedeutendere Abhandlungen, so über „die Theologie des Rosenkranzes" (721—754), „Über die marianischen Erscheinungen", „Maria und das Fegefeuer", „Maria und der Protestantismus nach dem ökumenischen Gespräch", „Die Verehrung des Herzens Marias", die, wie der Herausgeber vermerkt (S. 1049) den Auftakt für den sechsten Band, der ausschließlich doktrinäre Arbeiten bringen wird, bilden.

Fr. Lakner S. J.

Lexikon für Marienkunde, hrsg. v. K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes, J. Tyciak. 1. Lieferung (Aachen-Anath). 8° (192 Sp.). Regensburg 1957, F. Pustet, Kart. DM 9.50. —. — Reich ausgestattet mit Kunstbildern; im Vordergrund steht Historisches, Kunsthistorisches, Geographisches. Das eigentlich Theologische — das Dogmatische und besonders das konkret Heilsgeschichtliche — tritt, soweit sich bis jetzt sehen läßt, zurück (z. B. fehlt „Adam" gänzlich, was bei dem heute aktuellen Thema der „Neuen Eva" nicht sein sollte; ebenso „Abraham"; während viele belanglose Persönlichkeiten der Profangeschichte zur Sprache kommen). Wenig Raum nimmt auch die spekulative theologische Behandlung ein; es wird sehr notwendig sein, für C. Feckes, von dem in dieser Lieferung ein einziger Artikel zu finden ist, einen gleich gediegenen Nachfolger zu finden. *L.*

Jean Galot S. J., Le Coeur de Marie (Museum Lessianum, Sect. Ascétique et Mystique 48). Kl.-8° (313 S.). Brügge 1955, Desclée de Brouwer. bFr 87.—. — Das Herz-Jesu-Buch P. Galots (Le Coeur du Christ, 1953; siehe Besprechung von F. Dander: ZkTh 79 [1957] 98) hat überall Anerkennung gefunden; nicht geringerer Beifall wird dem vorliegenden Werk gezollt werden. Als Ziel der Darstellung wird angegeben: „... notre but consiste à essayer de comprendre ce qu'il (...) a produit dans l'âme de la Vierge et comment cette grandeur s'est traduite dans ses sentiments et sa conduite. Nous devons considérer la maternité divine dans le coeur de Marie" (S. 61), kurz: eine Psychologie des Herzens Marias. Die Durchführung ist freilich viel schwieriger als beim Herz-Jesu-Buch, wo sich der Verf. auf viele Stellen der Hl. Schrift stützen konnte. Ein zweifacher Weg war von vornherein denkbar: „se fonder d'une manière générale sur l'Ancien Testament, qui nous découvre la mentalité dans laquelle se fit l'éducation religieuse de Marie" (S. 7). Maria, die unbefleckte Empfangene, war geheimnisvoll erleuchtet durch die christliche Gnade; bevor noch die neutestamentliche Offenbarung an Maria erging, war der Geist der christlichen Verkündigung

bereits in Maria tief eingedrungen. Daher ist nur der zweite Weg gangbar: "par l'expérience de la vie chrétienne que l'on peut arriver à caractériser les dispositions de la Vierge" (ebd.). *L.*

Louis Lochet, Muttergotteserscheinungen. Ihr Sinn und ihre Bedeutung im Leben der Kirche und unserer Zeit. Übers. v. H. Hassenkamp. Kl.-8° (141 S.). Wien 1957, Herder. S 39.—. — Der Verf. will keine wissenschaftliche Sinndeutung der Marienerscheinungen bringen, wie sie R. Laurentin (Les apparitions de Lourdes: Virgo Immaculata XVI [1956] 18—92) vorgelegt hat; es ist ein mehr praktischer, aber durchaus theologisch ernst zu nehmender Versuch, zu einem Verständnis der Muttergotteserscheinungen zu gelangen. Ein wohltuend klarer Aufbau erleichtert die Lektüre: Die Bedeutung der Erscheinungen im Mysterium Marias als Magd des Herrn, als Gottesmutter und als unsere Mutter (11—33). Der zweite und mittlere Abschnitt ist das eigentliche Herzstück: die Bedeutung der Erscheinungen im Mysterium der Kirche (34—104) und zwar im gesamten Heilsplan und in seiner Durchführung (Wunder als persönliches Eingreifen Gottes in die Geschichte, Stärkung des Glaubens in einer rationalistischen, diesseitig orientierten Welt). Der dritte Abschnitt beleuchtet die Bedeutung der Erscheinungen im Mysterium des Gnadenlebens der Gläubigen (105—141). Man würde wünschen, daß dieses Büchlein in den Händen aller Priester wäre, der überkritischen sowohl wie auch der leichtgläubigen. *L.*

Gabriel D'Esquilino, Sie sind uns nahe. Ein Buch von den Armen Seelen. 8° (199 S.). Innsbruck 1958. F. Rauch. Geb. S 108.—. — Eine mehr erbauliche, vor allem in gehobener, dichterischer Sprache abgefaßte Darlegung des Fegefeuers; ist die Schrift auch nicht doktrinär, so bietet sie die Hauptpunkte der kirchlichen und theologischen Lehre, ohne sich auf Auseinandersetzungen früherer und heutiger Zeit einzulassen; besonders sei hingewiesen auf die Ausführungen über „Visionen und Erscheinungen der Armen Seelen" (159—184), wo klar die Unterscheidungszeichen zwischen echten und unechten Armenseelenerscheinungen angegeben sind. *L.*

Wilhelm Schamoni, Glaubensbewußtsein und Kirchenentfremdung. 8° (135 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 6.80. — Der Verf. möchte im Interesse der Verkündigung das Augenmerk auf einige wichtige Wahrheiten ziehen, die in Gefahr sind, vergessen oder bagatellisiert zu werden. Viele Menschen gehen verloren, man spricht aber darüber nicht von der Kanzel, auch über die Hölle spricht man nicht. Die Folge ist ein Mangel an Ernst gegenüber den wesentlichen Aufgaben des Lebens. Der Mensch möchte geliebt werden, man sagt ihm aber nichts von der Tatsache, daß der Erlöser auch mit seiner menschlichen Seele jeden einzelnen sieht, kennt, liebt und umsorgt. Und zwar gilt das nicht nur vom verherrlichten und eucharistischen Herrn, sondern auch vom Erdenpilger Christus, der während seines ganzen Lebens, in der Krippe und am Kreuz, jeden Mensch mit seinem seelischen Blick umspannte. Die Versenkung in das Leiden des Herrn wird vom Verf. als ein besonders mächtiges Mittel empfohlen, um zur Erkenntnis der Erlöserliebe Christi zu gelangen. Das Buch dient praktischen Zwecken und man wird darum auch die Beweisführungen nicht auf die Goldwaage legen. Genügt es aber nicht, dem Gläubigen einzuschärfen, daß ein Tod in der schweren Sünde die Hölle nach sich zieht? Ist es wirklich notwendig zu betonen, daß viele Menschen in die Hölle kommen? Was heißt „viele" überhaupt in diesem Zusammenhang, wenn wir die Milliardenreihen der sich folgenden Generationen betrachten? Im übrigen ist dem Verf. Recht zu geben, daß die heutige Predigt mitunter geneigt ist, wichtige oder dem Menschen unangenehme Themen zu vermeiden. *E. Gutwenger S. J.*

Kirchenrecht

Charles Munier, Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIIIe au XIIIe siècle. 8° (216 S.). Mulhouse 1957, Salvator. fFr 1250.—. — Der Verf. untersucht die Frage, aus welchen Gründen die alten Kanonisten ihre Belegstellen (mitunter bis zu einem Drittel) aus den Schriften der Kirchenväter gewählt haben. Das Thema ist zeitlich begrenzt von der Collectio Hibernensis bis zum Decretum Gratiani einschließlich und will nur die Zitate der lateinischen und griechischen Kirchenväter des christlichen Altertums (also nicht mehr die der Karolingerzeit) berücksichtigen. Im 1. Teil werden die Väterstellen im vorgratianischen Recht registriert. St. Augustin steht weitaus an erster Stelle. Seine Texte sind ungefähr so zahlreich, wie die Zitate aller anderen Väter zusammengenommen. Eine Sichtung des Inhalts ergibt, daß nicht nur disziplinäre, sondern sehr viele dogmatische und moraltheologische Prinzipien gleichsam als *ius commune Ecclesiae* vorgebracht werden. Über die *potior auctoritas* unter päpstlichen Dekreten, Konzilien, Synoden und Aussprüchen der Kirchenväter kamen die Kanonisten jener Periode zu keiner einheitlichen Auffassung. Der 2. Teil ist der Untersuchung des Decretums gewidmet, in dem sich an die 1200 Vätertexte finden. Zuerst werden die Texte identifiziert; eine schwierige Arbeit, da sie praktisch alle aus zweiter Hand zitiert wurden. Die Untersuchung des Inhalts zeigt wieder die Zusammenfassung von Glaube, Ethik und Recht. Die Patres sind die Anwälte der christlichen Güte und Milde, vermitteln aber auch sehr viel römisches Recht, besonders Ambrosius, der Staatsbeamte und spätere Bischof, der, je näher wir der klassischen Zeit des Kirchenrechts kommen, um so häufiger zitiert wurde. Im Dictum Gratiani vor der distinctio XX wird die klassische Formel für eine Reihung der Belegstellen geprägt: *In negotiis definiendis non solum est necessaria scientia sed etiam potestas.* Nach diesem Grundsatz für die Hierarchie der Quellen nach der Jurisdiktion ihrer Urheber nahmen die Väterstellen in den Rechtsbüchern immer mehr ab, um bis zum Kirchlichen Gesetzbuch ihren Platz ganz den Entscheidungen des kirchlichen Gesetzgebers zu räumen. Die fleißige Arbeit hat es ehrlich verdient, als Doktordissertation von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Straßburg angenommen zu werden. *G. Heinzel S. J.*

J. Joseph Ryan, Saint Peter Damiani and his Canonical Sources. A preliminary study in the antecedents of the Gregorian Reform (Studies and texts 2). 8° (XVIII u. 213 S.). Toronto 1956, Institute of Mediaeval Studies. — Die Arbeit beleuchtet nicht nur die Persönlichkeit des hl. Petrus Damiani, dieser markantesten Gestalt aus dem letzten Vierteljahrhundert vor der gregorianischen Reform, seine Bildung und seine universelle Zusammenfassung von Dogma, Moral und Recht, sondern bringt auch neues Licht in die kanonistische Quellengeschichte, besonders in die verworrenen Schicksale der *Collectiones canonum*. Der Hauptteil des Buches (23—133) stellt aus den Werken des Heiligen (der ja immer wieder auf die *sacri canones* verweist, oft ohne sie genau zu zitieren) Texte und Quellen nebeneinander. St. Kuttner spendet in seinem Vorwort zu vorliegendem Buch dieser mühsamen Kleinarbeit und ihrer Methode mit Recht hohe Anerkennung, wenn er feststellt: „I can only state that to my mind the principles are valid by every critical standard and that the intrinsic consistency of the results stands in direct relation to the sober methods of inquiry" (XI). Als Ergebnis kann unter anderem gebucht werden, daß die Collectio Dionysio-Hadriana (160) und das Decretum Burchardi weitaus am meisten benützt wurden, während — im Gegensatz zu den Lothringern um Leo IX. (S. 12) — Ps.-Isidor für Damiani kein „Lieblingsautor" (165) war und die Collectio in 74 tituli wahrscheinlich überhaupt nicht gebraucht wurde (166). Diese verschiedenen „Strömungen" in der vorgregorianischen Reform müßten wohl noch

in die Reform selbst hinein verfolgt werden (172). Die Arbeit wird abgeschlossen mit drei Zusammenstellungen (176–204) und einer nach Quellen und Literatur säuberlich geschiedenen Bibliographie (205–213). Der 1. Anhang registriert die Quellen nach der Chronologie der Werke Damianis, der zweite nach der Chronologie der Quellen, der dritte nach der Reihung der *auctoritates* durch E. Friedberg in seiner Einleitung zum Decretum Gratiani. *H.*

James A. O'Donohoe, Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and its Formation (Bibliotheca Ephemeridum Theol. Lovaniensium IX). 8° (VI u. 187 S.). Löwen 1957, Publications Universitaires de Louvain. — Das Seminardekret des Konzils von Trient, das in der 23. Sessio ‚de reformatione' beschlossen wurde, ist sicher das Herzstück der kirchlichen Reform im 16. Jh. Aus welchen Quellen die Seminargesetzgebung des Konzils gespeist wurde und wie sie zu ihrer letzten Fassung kam, ist das rechtsgeschichtliche Anliegen des vorliegenden Buches. Mit großer Genauigkeit geht der Verf. zu Werke; die Bibliographie (Quellen und Literatur) umfaßt 15 Seiten (172–187). Zuerst gibt er einen aufschlußreichen Überblick über die Priesterbildung vor der Reformation und deren Niedergang ungefähr seit dem 12. Jh. mit der Krise des feudalen Systems und deren Auswirkungen auf das gemeinsame Leben der Kleriker (1–17, bes. 11f). Im Consilium aureum (vgl. 29 Anm. 48), der Liste der reformbedürftigen Zustände in der Kirche, die Paul III. als Vorbereitung des allgemeinen Konzils anfertigen ließ, findet sich auch der Hinweis auf die ungenügende wissenschaftliche und charakterliche Bildung des Klerus, aber es ist noch kein durchgreifendes Gegenmittel angedeutet. Auch in der Sessio V.: *de instituenda lectione S. Scripturae et liberalium artium* und in den Beratungen, die in Bologna am 12. 8. 1547 über die Mißbräuche bei der Spendung der hl. Sakramente stattfand, stieß man nicht bis zum letzten Grund des Übels vor, wenn auch Le Jay S. J. (vgl. 35ff u. 61) in der Wechselrede für die Notwendigkeit einer gemeinsamen Ausbildung der Kleriker unter den Augen des Bischofs hinwies, wie es seit St. Augustin und besonders seit der Karolinger-Reform in der Kirche allgemein üblich war. In die Jahre 1549 bis 1563, in denen die Konzilsarbeiten ruhten, fielen zwei Ereignisse, die später auf das Tridentinische Reformdekret über die Seminarien von großem Einfluß werden sollten: die Gründung des Collegium Germanicum in Rom zur Heranbildung eines nach jeder Richtung gut ausgebildeten Klerus für Deutschland (1552) und die Synode, die Kardinal Pole 1555/56 in London zur Reform der englischen Kirche unter Maria der Katholischen abhielt. Der erste Entwurf des Seminardekretes für die Konzilsväter in Trient — vom Verf. neben den Canon XI der Londoner Synode gestellt (135–139) — zeigt deutlich den Einfluß des englischen Kardinals. Seit 1562 waren auch nachweislich 200 Exemplare der „Reformatio Angliae" des Kardinals in Trient zur Hand (169). Interessant ist das Zusammentreffen der Ideen des katholischen Reformators Pole und des schismatischen Erzbischofs Cranmer darin, daß eine echte Reform nur durch die Priesterbildung im bischöflichen Seminar zu erwarten sei (110ff). *H.*

Johannes Kaps, Das Testamentsrecht der Weltgeistlichen und Ordenspersonen in Rechtsgeschichte, Kirchenrecht und Bürgerlichem Recht Deutschlands, Österreichs und der Schweiz. 8° (340 S.). Buchenhain vor München 1958, Christ Unterwegs. DM 22.80. — Im can. 1301 des kirchlichen Gesetzbuches werden den Beneficiaten, im can. 569 § 3 den Novizen in religiösen Kongregationen Normen für die Abfassung eines Testaments vorgeschrieben. Es ist eine verdienstvolle Leistung des Verf., wohl nach J. Hollweck, „Das Testament des Geistlichen nach Kirchlichem und Bürgerlichem Recht" (Mainz 1901) zum ersten Male die spärlichen Gesetzestexte des geltenden Kirchenrechts in ihrer Vorgeschichte, ihrem inneren Gehalt und ihren Auswirkungen klarzulegen. Man merkt es der

Arbeit an, daß sie als Habilitationsschrift für die Dozentur aus Kirchenrecht an der theologischen Fakultät in Salzburg entstanden ist. Sie baut nämlich auf der breiten Basis der Rechtsgeschichte auf. Im 1. Teil wird zuerst das Testamentsrecht der Weltgeistlichen in den Rahmen der Entwicklung des kirchlichen Vermögensrechtes überhaupt (23—71) und dann das Testamentsrecht der Ordensleute in die sich wandelnden Rechtsbestimmungen des Ordensrechtes von den ersten Anfängen bis 1918 hineingestellt; auch die Rechtslage der orientalischen Mönche (unierter und nichtunierter) ist nicht vergessen (72—115). Der 2. Teil (117—153) erläutert Sinn und Geist der Codexgesetzgebung mit all den juridischen und moralischen Verpflichtungen, die berücksichtigt werden müssen. Pastorell bedeutsam ist der Anhang über geistliche Testamente (135f). Im 3. Teil kommt die Praxis mit den wichtigsten Bestimmungen des deutschen, österreichischen und schweizerischen Zivilrechts über Testamente zur Sprache (155—262), die ja der Erblasser im Geiste des can. 1513 § 2 genau beobachten soll. Besonders erwünscht für die Praxis sind wohl die Formulare im Anhang (263—284) mit ihren treffenden Hinweisen aus der Erfahrung. Einen Vorläufer dieser praktischen Ausführungen hat der Verf. schon 1941 als Heft 3 der Sammlung „Kirchliche Verwaltungslehre": Das Testament des Geistlichen (Breslau 1941) herausgebracht. Die Quellen sind gewissenhaft zitiert (Zusammenstellung 283—285); dasselbe gilt von der Literatur (286—295). So ist es nicht überraschend, daß eine Reihe von bischöflichen Ordinariaten das solide Handbuch empfohlen, ja erlaubt haben, daß der Ankauf eines Exemplars „auf Kosten der Kirchenkasse" erfolgen kann. *H.*

Caesarius M. Figueras O. S. B., De impedimentis admissionis in religionem usque ad Decretum Gratiani (Scripta et Documenta 9). 8° (XXV u. 184 S.). Montserrat 1957, Abbatia. — Der Verf. behandelt die Hindernisse, die in der Zeit vom 4. Jh. bis (einschließlich) zum Decretum Gratiani in den Ländern, die man im Mittelalter Occidens nannte, den Eintritt in Männerklöster erschwerte oder unmöglich machte. Es wird nur menschliches Recht behandelt mit Ausschluß des Naturrechts. Chronologisch und topologisch, d. h. nach den verschiedenen Entwicklungsstufen in einzelnen Zeiten und Ländern (Römerreich, Germanische Reiche, Römisches Reich Deutscher Nation) werden dargestellt die *impedimenta servitutis et colonatus, munerum publicorum, aetatis et patriae potestatis, clericatus, professionis.* Den Fleiß des Sammlers bekundet die Zusammenstellung der Quellen (167—177) und der Literatur (XII—XXV). Ursprung, Entwicklung, Zusammenhang, Untergang oder Fortdauer dieser Hindernisse werden in der verdienstvollen Arbeit klar herausgestellt. Ein guter Sach- und Namensindex erleichtert den Gebrauch des Werkes. *H.*

Theophil Graf O. M. Cap., Die Kapuziner (Orden der Kirche, hrsg. von Dominikus Planzer O. P., Bd. 2). 8° (182 S.). Freiburg/Schw. 1957, Paulusverlag. sFr 10.20. DM 9.80. — In der Sammlung von Monographien, die Einblick gewähren wollen in Wesensart und Tätigkeit der einzelnen Orden, hat im 1. Bändchen J. Stierli über die Gesellschaft Jesu berichtet. Im 2. Band bemüht sich ein anerkannter Historiker um die Darstellung des Werdens und der Entwicklung des Kapuzinerordens. Zuerst entwirft er das lichtvolle Bild der Nachfolge Christi als franziskanisches Armutsideal. Darum erscheint der Armutsstreit und die Observantenreform im ersten Orden auf dem dunklen Hintergrund der Zeitgeschichte um so verständlicher. Der Anfang der Kapuzinerreform fällt in eine der schwersten Zeiten der Kirche (Glaubensspaltung und Sacco di Roma). Mit unerbittlicher Aufrichtigkeit schildert der Verf. die umstrittene Persönlichkeit Matteos von Bascio (66ff) und Bernardino Ochinos (118f) und leuchtet in die verworrenen Wege der ersten Entwicklung, die er dann bis in das segensreiche Wirken der Kapuziner als Volks- und Feldprediger, Volksschriftsteller und

Missionare weiterführt. Eine Statistik des Ordens von 1954 zeigt den heutigen blühenden Stand. Die Zusammenstellung von Quellen und Literatur erweist die wissenschaftliche Zuverlässigkeit der Arbeit (172—182). *H.*

Giuseppe M. Benucci, Gli istituti secolari nella nuova legislazione canonica. Ed. II. 8° (XVI u. 128 S.). Roma 1957, Officium libri catholici. — Die zweite Auflage dieses Büchleins ist dem Sekretär der Religiosenkongregation, Arcadius Larraona C. M. F., gewidmet, weil die theologisch und juridisch begründeten Auffassungen dieses Gelehrten und die Praxis der Curia Romana die Grundlage dieser Arbeit bilden. Zuerst wird der theologische Begriff und die juridische Struktur des Ordenslebens dargelegt (vgl. can. 487 CIC). Im dritten Abschnitt folgt die rechtsgeschichtliche Entwicklung bis zu den Ursprüngen der Weltinstitute, deren juridische Fassung an Hand der päpstlichen Dokumente von 1947 und 1948 erklärt wird. Die Codexgesetzgebung schweigt noch über diese neuen Institute; ihr Platz wäre zwischen den ordensähnlichen Genossenschaften, deren Mitglieder ohne öffentliche Gelübde in Gemeinschaft leben und den Laien, also zwischen can. 681 u. can. 682. Das letzte Kapitel (7) ist in der ersten Auflage von 1955 noch nicht enthalten; es behandelt die gesellschaftliche Struktur der Laieninstitute und ihre Spiritualität. Sehr nützlich ist der 1. Anhang, der den Text der päpstlichen Gesetzgebung über Säkularinstitute wiedergibt (95—119), und der 2. Anhang, der eine Liste von Instituten bringt, die bereits die päpstliche Bestätigung oder wenigstens das *decretum laudis* erlangt haben (121f). An der Spitze des empfehlenswerten Büchleins steht eine Inhaltszusammenfassung in lateinischer, französischer, englischer, deutscher, spanischer und holländischer Sprache. *H.*

Francesco Delpini, Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V. (Scrinium theologicum V). 8° (138 S.). Torino 1956, Marietti. — Das Büchlein zeigt klar den Kampf der ersten christlichen Jahrhunderte um die Unauflöslichkeit der Ehe. Nach kurzer Darstellung der heidnisch-römischen Auffassung von Ehe und Familie werden die Texte der Hl. Schrift über die Heiligkeit der Ehe erklärt und der schier aussichtslose, durch Häresien erschwerte Kampf der Kirche gegen die Ehescheidung dargelegt, die nach Gesetz und öffentlicher Meinung bei Juden, Griechen und Römern als erlaubt galt. Die Canones der Konzilien, päpstliche Briefe und Texte der lateinischen und griechischen Kirchenväter und Schriftsteller werden gewissenhaft angeführt und so gezeigt, wie die Kirche indirekt durch ihre Philosophie und ihr christliches Leben und direkt durch Einflußnahme auf die christlichen Kaiser für die Durchsetzung des Gesetzes Christi tätig war. Obwohl im klassisch-römischen Recht die Unauflöslichkeit der Ehe sich noch nicht ganz durchgesetzt hat, zeigen sich doch sehr viele Ansätze in dieser Richtung (vgl. 129—133). *H.*

Heinrich Straub, Die Geistliche Gerichtsbarkeit des Domdekans im alten Bistum Bamberg von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (Münchener theologische Studien III, Kanonistische Abteilung 9). 8° (XVI u. 285 S.). München 1957, Zink. — Schon die Aufnahme dieser Doktordissertation, die 1955 an der juridischen Fakultät der Päpstlichen Universitas Gregoriana verteidigt wurde, in die Reihe der Münchener theologischen Studien verbürgt ihren Wert. Die fleißige Arbeit baut nicht nur auf einer Reihe gedruckter Quellen und Literatur auf (X—XVI), sondern schöpft auf weite Strecken ganz aus ungedruckten Archivbeständen, über die der Verf. (1—7) berichtet. Besonders glücklich ist das Thema, die Entwicklung der geistlichen Gerichtsbarkeit im Bistum Bamberg von der Gründung der Diözese (1007) bis 1600 zu verfolgen, weil in Bamberg nicht nach dem Vorbild anderer deutscher Diözesen ein bischöflicher Offizial zur Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit eingesetzt wurde, sondern das Amt eines *iudex ordinarius*

civitatis et dioecesis Bambergensis gewohnheitsrechtlich mit der Person des Domdekans verbunden war. Der Reihe nach werden in der Arbeit behandelt: die Bamberger Gerichtsordnungen — die Gerichtsbarkeit des Domdekans in den Bambergischen Bischofs-Wahl-Kapitulationen — die *iurisdictio ordinaria* des Domdekans, die praktisch als ‚*propria*' gehandhabt wurde — das Gerichtspersonal und das Gerichtsverfahren beim Domdechantei-Gericht, das seit 1315 den Titel Consistorium führt. Abschließend wird die Sonderstellung des Bambergischen Domdekans zusammengefaßt und gezeigt, wie der Dekan seine Macht auch gegen das bischöfliche Vikariatsgericht zu schützen wußte. Der Anhang bringt die Reihe der Domdekane (263—265) und ein Personenregister (281—285). Die rechtsgeschichtliche Arbeit zeichnet ein deutliches, mitunter recht düsteres Bild des Machtkampfes zwischen Bischof und Kapitel, deren Höhepunkt wohl die Opposition gegen einen Entscheid des Papstes (89f) darstellt. Einengung der bischöflichen Gewalt durch den Machtwillen des Kapitels und „die finanzielle Einträglichkeit des Gerichtswesens" (95; vgl. 237ff), die dem Fiskalismus des Mittelalters entgegenkam, waren sicher Makeln an der mittelalterlichen Kirche Deutschlands. Es ist ein Verdienst des Verf., daß er einen Beitrag geleistet hat zu dem rechtsgeschichtlichen Erweis, daß bei allen Spannungen das Recht sich doch immer wieder erneut, als „Ausdruck der ewig jungen, von Christus gegründeten Kirche" (VI). *H.*

Basilius Pekar, De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis (Analecta O. S. M. B., series II, sectio I. Opera). 8° (136 S.). Rom 1956, PP. Basiliani. — Mit seiner Dissertation ad lauream an der Theologischen Fakultät der Pontificia Universitas Urbaniana de Propaganda Fide wollte der Verf. zur 300-Jahr-Feier der Union seiner ukrainischen Heimat mit der römischen Mutterkirche (1646) ein literarisches Denkmal setzen. Es scheint, daß die Errichtung des griechisch-unierten Bischofsitzes von Munkácz für die Ukrainer (in alten Quellen Ruthenen genannt) in Ungarn schon im Unionsdekret implicite ausgesprochen war (30). Aber die Ukrainer bewohnten gerade diesen Teil Ungarns, der im 17. Jh. durch die Türkennot, die Glaubenswirren und die Aufstände gegen die Könige aus dem Haus Habsburg am meisten zu leiden hatte. (Später gehörte ihr Gebiet als Karpatho-Rußland zur ČSR, heute als Ukraina Transcarpatica zur UdSSR [vgl. 13 Anm. 1]). So erklärt es sich, daß die Verhältnisse sehr undurchsichtig sind, zumal noch viele Quellen ungedruckt in den römischen Archiven liegen (vgl. 7). Nach einem kurzen Überblick über die Geschichte der Ukrainer in den Karpathen beschreibt der Verf. den *status iuridicus* des Kirchengebietes von Munkácz in den verschiedenen Zeitabschnitten, dann entwickelt — und löst — er die Schwierigkeiten, die von den Bischöfen in Eger, Erlau besonders vom Bischof Eszterházy vorgebracht wurden, um im 3. Teil die Einigung zwischen dem Päpstlichen Stuhl und dem Wiener Kaiserhof darzulegen, die schließlich deshalb möglich wurde, weil Kaiserin Maria Theresia das römische Mißtrauen gegen die Unierten erfolgreich bekämpfte. Es ist ein Verdienst des Verf., in bisher noch sehr dunkle Fragen hineingeleuchtet zu haben. Im Anhang (127—134) bringt er im Wortlaut drei päpstliche Urkunden, darunter auch die unzweideutige Errichtung der *Eparchia Mukačoviensis, graeci ritus uniti* (1771). *H.*

BÜCHEREINLAUF

Pfliegler M., Dokumente zur Geschichte der Kirche. 2. neubearb. und verm. Aufl. 8° (737 S.). Innsbruck 1957, Tyrolia.

Picard M., Die Flucht vor Gott (Herder-Bücherei 18). 8° (150 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 1.90.

Pieper J., Über den Begriff der Tradition (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 72). 8° (56 S.). Köln 1958, Westdeutscher Verl. DM 3.70.

Raftis J. A., The estates of Ramsey Abbey. A study in economic growth and organization. (Pontifical Institute of Mediaeval Studies 3). 8° (XVII u. 341 S.). Toronto 1957, Instit. of Mediaeval Studies. $ 7.—.

Rasolo L., S. J., Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence? (Analecta Gregoriana 80). 8° (134 S.). Romae 1956, Universitas Gregoriana. L 1300.—.

Scherer K. M., Lebe im Heiligen Geist! Ein Firm-Unterricht. 8° (191 S.). Luzern 1958, Rex-Verl. sFr 14.—.

Seibel W., S. J., Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius (Münchner theologische Studien II/14). 8° (XIV u. 206 S.). München 1958, Zink. DM 18.—.

Stolpe S., Warum wir katholisch wurden. Berichte schwedischer Konvertiten. Aus dem Schwedischen übertragen von *Alfred von Sterneck*. 8° (202 S.). Heidelberg 1958, Kerle. DM 9.80.

Studien, Franziskanische, Vierteljahrschrift. Bd. 39, Heft 2/4. 8° (S. 100—512). Werl/W. 1957, Coeldeverlag. Abonn. DM 16.—.

Wegenaer P., O. S. B., Heilsgegenwart. Das Heilswerk Christi und die Virtus Divina in den Sakramenten (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 33). 8° (XIV u. 128 S.). Münster/W. 1958, Aschendorff. DM 9.80.

Welty E., O. P., Herders Sozialkatechismus III. 3. Hauptteil. Die Ordnung des Wirtschaftslebens. Arbeit und Eigentum. 8° (XIV u. 482 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 24.—.

Wojnar M. M., O.S.B.M., De Protoarchimandrita Basilianorum 1617 bis 1804 (Analecta OSBM, Series 2, Sectio 1). 8° (XXV u. 298 S.). Romae 1958, PP. Basiliani (Piazza Madonna dei Monti 3).

Alte Formen — neue Wege. Bildband über moderne sakrale Stickkunst (Kirche und Volk 6). 8° (14 S., 37 Taf.). Köln 1957, Amerikanisch-Ungarischer Verlag.

Augustinus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Dargestellt von *Henri Marrou*. Aus dem Französischen übertragen von Chr. Muthesius (Rowohlts Monographien 8). 8° (175 S.). Hamburg 1958, Rowohlt. DM 2.20.

Barth A., Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands 3.: Vom Leben nach den Geboten Gottes; Von den letzten Dingen. 8 (758 S.). Stuttgart 1957, Schwabenverlag. DM 14.50.

Baumann R., Prozeß um den Papst. 8° (121 S.). Tübingen 1958, Katzmann. DM 7.80.

Bazelaire L.-M. de, Les laïcs aussi sont l'église (Je sais — je crois 86). 8° (159 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—.

Bergounioux F.-M., OFM. — **Goetz F.,** S. J., Les religions des préhistoriques et des primitifs (Je sais — Je crois 140). 8° (122 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—.

Bernanos G. in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Dargestellt von *A. Béguin*. Aus dem Französischen übertragen von *G. Meister* (Rowohlts Monographien 10). 8 (169 S.). Hamburg 1958, Rowohlt. DM 2.20.

Bodamer J., Der Mensch ohne Ich (Herderbücherei 21). 8 (137 S.). Freiburg 1958, Herder.

Bonaventura, ‚De triplici via' in altschwäbischer Übersetzung. Hrsg. von *K. Ruh* (Texte des späten Mittelalters, hrsg. v. W. Stammler u. E. A. Philippson, 6). 8° (64 S.). Berlin 1957, Erich Schmidt. Kart. DM 5.20.

Bopp H., OFM., Die sozialen Strömungen des modernen Katholizismus. Ein Beitrag zum Verständnis des heutigen Gesellschaftsbewußtseins (Kirche und Volk 7). 8° (113 S.) Köln 1958, Amerik.-Ungar. Verlag.

Boylan E., Der allgewaltig Liebende. Vom Mysterium der Liebe Christi. Aus dem Englischen über-

tragen von *J. Hosse*. 8° (424 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 18.50.

Cascante J., Doctrina mariana de s. Ildefonso de Toledo (Colectanae s. Paciano, ser. teol. 5). 8° (355 S.). Barcelona 1958, Editorial Casulleras.

Cencillo L., S. J., Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum. 8° (XIX u. 197 S.). Madrid 1958, Instituto Luis Vives.

Cognet L., De la dévotion moderne à la spiritualité française (Je sais — Je crois 41). 8° (121 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—.

Cullmann O., Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität. 8° (67 S.). Basel 1958, Reinhardt. sFr. 2.90.

Danemarie J., Histoire du culte de la sainte Vierge et de ses apparitions (Je sais — Je crois 45). 8° (122 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—.

Donovan R. B., C. S. B., The liturgical drama in medieval Spain (Studies and texts 4). 8° (229 S.). Toronto 1958, Institute of Mediaeval Studies. $ 5.50.

Doskocil W., Der Bann in der Urkirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (Münchner theologische Studien, Abt. 3/11). 8° (XV u. 220 S.). München 1958, Zink. DM 18.—.

Fabbri E., S. J., Agua y Espiritu. Investigación histórica sobre el Cristo vivificante y el bautismo del Señor en los primeros Padres prenicenos. Excerpta ex dissertatione ad Lauream. 8° (64 S.). Buenos Aires 1956 (Rom, Pontif. Univ. Gregoriana).

Fabrègues J. de, Le mariage chrétien (Je sais — Je crois 54). 8° (118 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—.

Figueras C. M., Acerca del rito de la profesión monástica medieval „ad succurrendum" (S.-A. aus Liturgica 2). 8° (42 S.). Montserrat 1958, Abbazia.

Franz von Assisi, Die Werke. Sonnengesang. Testament. Ordensregeln. Briefe. Die Blümlein. Übersetzt von *W. von den Steinen* und *M. Kirschstein* (Rowohlts Klassiker, Italienische Literatur 1). 8° (183 S.). Hamburg 1958, Rowohlt. DM 1.90.

Fries H., Kirche als Ereignis. 8° (118 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verlag. DM 7.80.

Gabriel a S. Maria Magdalena O. C. D., Geheimnis der Gottesfreundschaft. Betrachtungen über das innere Leben für alle Tage des Jahres (Übersetzung aus dem Italienischen vom Karmel St. Josef-Mayerling). 3.: Vom zehnten bis letzten Sonntag nach Pfingsten. 8° (IX u. 441 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 17.80.

Gardet L., Thèmes et textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée (Sagesse et cultures). 8 (219 S.). Paris 1958, Alsatia.

Garvin J. N., C. S. C. - **Corbett J. A.,** The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona (Publications in Mediaeval studies 15). 8° (IX u. 302 S.). Notre Dame 1958, Univ. of Notre Dame Press. $ 7.50.

Guerrin A., Humanité et subsistances (Bibliothèque scientifique 30). 8° (485 S.). Neuchâtel-Suisse 1957, Éditions du Griffon. sFr. 47.—.

Hofinger J. (u. a.), Worship, the life of the Missions. Translated by *M. P. Ryan* (Liturgical Studies 8). Gr. 8° (X u. 342 S.). Notre Dame (Indiana, USA) 1958, University Press. Geb. $ 4.75.

Horae diurnae Breviarii Romani ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini restituti Summorum Pontificum cura recogniti. Ed. tertia post typicam. 12° (XLIV u. 985, 157, 115 S.). Rom 1958, Typis Polygl. Vaticanis. L 3200.—.

Hundert Jahre Lourdes 1858 bis 1958. Redaktion *W. Peuler*. Hrsg. vom Verlag für kirchliches Schrifttum im Verlag Wort und Werk. Köln-Müngersdorf. Heft II. 4° (52 S.). DM 2.—.

Kaehler E., Studium zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 10). 8° (166 S.). Göttingen 1958, Vandenhoeck. DM 13.80.

Klapper J., Die Kirche zum heiligen Brunnen. Ecclesia Sacri Fontis (Erfurter theologische Schriften 2). 8° (133 S.). Leipzig 1957, St. Benno-Verl.

Lefebvre G., O. S. B., L'esprit de Dieu dans la sainte liturgie (Je sais — Je crois 107). 8° (125 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—.

Levie J., S. J., La Bible parole humaine et message de Dieu (Museum Lessianum, Section biblique 1). 8° (XI u. 345 S.). Paris 1958, Desclée de Brouwer. fFr. 1.800.—.

Loetscher A., Allen bin ich alles geworden. Geschichten über das Wirken des Priesters. Gesammelt und hrsg. (Vom Geheimnis des kath. Priestertums 2). 8° (157 S.). Luzern 1958, Räber. sFr. 8.20.

Mensch, Der, unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe für Theodor Müncker. Hrsg. von *R. Hauser* und *Fr. Scholz*. 8° (270 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verl. DM 18.—.

Mesot J., S. M. B., Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Suppl. 7). 8° (XI u. 153 S.). Schöneck/Beckenried 1958, Neue Zeitschr. für Missionswiss. sFr. 16.80.

Messner J., Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. 3., neubearb., wes. erweit. Aufl. 8° (1206 S.). Innsbruck-Wien-München 1958, Tyrolia S. 290.—.

Miller J., S. J., Am Krankenbett. Gewissensfragen und Apostolatsaufgaben. 2., neubearb. u. erw. Aufl. von „Die geistliche Krankenschwester". 8° (68 S.). Innsbruck 1958, Rauch. S 36.—.

Morgenthaler R., Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes. 4° (188 S.). Frankfurt a. M. 1958. Gotthelf-Verl.

Niewalda P., Sakramentssymbolik im Johannesevangelium. Eine exegetisch-historische Studie. 8° (XXVI u. 172 S.). Limburg 1958, Lahn-Verl. DM 12.—.

Palazzini P., Casus conscientiae III.: De iustitia et iure singulares modernaeque quaestiones. 8° (106 S.). Roma 1958, Catholic Book Agency.

Pemsel J. N., Jugendkatechesen für die Berufsschulen 1.: Der Mensch. 8° (350 S.). Regensburg 1958, Pustet. DM 14.50.

Pieper J., Hinführung zu Thomas von Aquin. 12 Vorlesungen. 8° (245 S.). München 1958, Kösel. DM 12.—.

Pieper J. - Raskop H., Christenfibel (Herder-Bücherei 20). 8° (147 S.). Freiburg 1958, Herder.

Pohlmann C., Ich bin der Anfang und das Ende. Heilstheologische Predigten und Betrachtungen. 8° (360 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 14.80.—

Rauscher A., Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno" (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 6). 8° (136 S.). Münster 1958, Aschendorff. DM 11.80.

Riedlinger H., Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38/3). 8° (XXVII u. 415 S.). Münster 1958, Aschendorff. DM 35.—.

Schmidt J., S. P., Entwicklung der katholischen Schule in Österreich. 8° (214 S.). Wien 1958, Herder. S 48.—.

Schürmann H., Das Gebet des Herrn. Aus der Verkündigung Jesu erläutert. 8° (142 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 6.80.

Semana, XVI., española de teologia (17.—22. Sept. 1956). Problemas de actualidad sobre la sucesion apostolica. Otros estudios. 8° (XVIII u. 584 S.). Madrid 1957, Instituto Francisco Suarez.

Siegmund G., Tier und Mensch. Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen. 8° (307 S.). Frankfurt a. M., 1958, Knecht. DM 12.80.

Snoeck A., S. J., Beichte und Psychoanalyse. Mit einem Anhang von *J. M. Hollenbach S. J.* „Schuld und Neurose". Aus dem Niederländischen übertragen. 8° (168 S.). Frankfurt a. M. 1958, Knecht. DM 6.80.

Solowjew W., Übermensch und Antichrist. Über das Ende der Weltgeschichte. Aus dem Gesamtwerk Solowjews ausgewählt und übersetzt, eingeleitet und erläutert von *L. Müller* (Herderbücherei 26). 8° (155 S.). Freiburg i. Br. 1958, Herder.

Strijd K., Structur en inhoud van Anselmus' „Cur Deus homo". Bijdrage tot het gesprek over de verzoening (Van Gorcum's theologische Bibliotheek 30). 8° (323 S.). Assen 1958, Van Gorcum. Fl. 13.50.

Tavard G., Le protestantisme (Je sais — Je crois 137). 8° (119 S.). Paris 1958, Fayard. fFr. 350.—

Thiele W., Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen

Bibel 2). 4° (48 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 10.50, Subskr. DM 8.90.

Trame R. H., S. J., Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404—1470, Spanish diplomat and champion of the papacy. A dissertation (Studies in mediaeval history N. S. 15). 8° (IX u. 242 S.). Washington 1958, The Catholic University of America Press. $ 2.75.

Varangot O. A., S. J., Analogia de atribución intrinseca y analogia del ente segun santo Tomas. Excerpta ex dissertatione ad lauream. 8° (52 S.). Buenos Aires 1957 (Rom. Pontif. Univ. Gregoriana).

Varga v. Kibéd A., Wesen und Schicksalsfragen des Emigrantentums (Magyar Szakemberek Irásai 46). 8° (16 S.). Köln 1958, Amerikai Magyar Kiadó.

Voegtle A., Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung (Freiburger Universitätsreden N. F. 27). 8° (20 S.). Freiburg i. Br. 1958, Schulz. DM 1.80.

Wenzel N., Die Feier der heiligen Messe mit Kindern. 8° (151 S.). Freiburg i. Br. 1958, Seelsorge-Verl. DM 5.40.

Wojtkowski J., Wiara w niepokalane poczęcie najświętszej Marii Panny w polsce w swietle sredniowiecznych. Studium historyszno-dogmatyczne (Katolicki Uniwersytet Lubelski 6). 8° (271 S.). Lublin 1958, Katol. Uniwersytetu.

Xiberta B. M., O. Carm., Enchiridion de Verbo incarnato. Fontes quos ad studia theologica collegit. 8° (810 S.). Madrid 1957, Instituto Francisco Suarez.

Zedda S., S. J., Prima lettura di san Paolo (Introduzione, Analisi-Parafrasi, Note). I. (ed. 2., 1957); II. (1958). 8° (215, 322 S.). Torino, Tecnograph.

Adams A., Transzendenz der Erkenntnis und Eschatologie der Geschichte (Aevum Christianum 2). 8° (146 S.). Münster 1958, Aschendorff. DM 9.80.

Aetheria, Die Pilgerreise der Aetheria (Peregrinatio Aetheriae). Eingeleitet und erklärt von *H. Pétré*. Übersetzt von *K. Vretska*. 8° (280 S.). Klosterneuburg 1958, Bernina-Verl. Geb. S 112.—.

Ambord B., Papst Pius XII. Der Lehrer der Völker, dem Hirten der Seinen, dem Priester der Liebe zu treuem Gedenken. 8° (64 S.). Köln 1958, Verl. für kirchl. Schrifttum. DM 1.—.

Analecta Ordinis s. Basilii M. Series II., Sectio II., Vol. III. (IX.) Fasc. 1/2. 8° (315 S.). Romae 1958, Sumpt. PP. Basilianorum.

Auer A. — Thum B., Weltbild und Metaphysik (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen). 8° (143 S.). München 1958, Pustet. DM 6.80.

Bibel, Die Bibel im deutschen Gedicht des 20. Jhs. Auswahl und Nachwort von *H. Hakel*. 8° (163 S.). Basel 1958, Schwabe. sFr 5.25.

Bible de Jérusalem, La. En volumes séparés. L'Exode, Le Lévitique, Le Deutéronome, Juges — Ruth, Rois, Tobie, Job, Proverbes, L'Ecclésiaste, La Sagesse, L'Ecclésiastique, Isaie, Ezéchiel, Daniel, Michée — Sophonie — Nahum, Jonas, Epitres de s. Paul à Timothée et à Tite, Epitre aux Hébreux. 8° Zus. 18 Vols. Paris 1957/58, Les Éd. du Cerf. Zus. fFr 8445.—.

Bibliographie biblique. 4° (XIX u. 398 S.). Montréal 1958, Les Éditions de l'Immaculée Conception. $ 3.70.

Biser E., Das Licht des Lammes. Hinblicke auf den Erhöhten. 8° (165 S.). München 1958, Kösel. DM 9.80.

Boldirev Z., Sowjetische Köpfe (Die Information). 8° (82 S.). Köln, Verl. Wort und Werk. DM 2.30.

Bürke G., Vom Mythos zur Mystik. Joseph von Görres mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie (Horizonte 4). 8° (256 S.). Einsiedeln 1958, Johannes-Verl.

Burrows M., Mehr Klarheit über die Schriftrollen. Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte (Aus dem Amerikanischen übertragen von *Fr. Cornelius*). 8° (VIII u. 375 S.). München 1958, Beck. DM 24.—.

Carpentier R., S. J., Zeugen des Gottesreiches. Einführung in das Ordensleben. 8° (163 S.). Wien 1958, Herold. S 69.—.

Catholica. Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie. 12 (1958) Heft 1. 8° (80 S.). Münster 1958, Aschendorff.

SUAREZ IN ROM

Seine römische Lehrtätigkeit auf Grund handschriftlicher Überlieferung

Von Nikolaus Öry S. J., Klagenfurt

In den Ausgaben der Werke von Suarez fällt auf, daß eine fremde Hand, nämlich der Herausgeber seiner postumen Werke, P. Balthasar Alvarez S. J., manche Umstellungen, auch Kürzungen und Änderungen in die ursprünglichen Ausführungen des Doctor Eximius hineingetragen hat. Auf diesen Umstand machte mich Joachim Salaverri S. J. aufmerksam[1]. Da ich die Wurzeln der Lehre über die Kirche von Kard. Pázmány nicht ohne Grund in Suarez zu finden vermutete, dachte ich an seine römischen Vorlesungen *De fide*, in denen sich tatsächlich drei ekklesiologische Disputationen befinden. Nun meinte Salaverri, diese drei Disputationen gehörten ursprünglich nicht zum Fides-Traktat, sondern wären gesondert und selbständig von Suarez verfaßt und vorgetragen worden. Seine diesbezügliche Vermutung sprach Salaverri schon in einem Jubiläumsvortrag von 1948 aus[2]. Die Beweise dafür entnimmt er fast ausschließlich den Randbemerkungen des Herausgebers, die auch in der Vivès-Ausgabe abgedruckt sind. Den Vortrag schließt er aber doch mit der Feststellung, daß es sich bei dem Gesagten nur um eine Hypothese und nicht um eine bewiesene These handelt. Er fordert die Suarez-Forscher auf, sie möchten dieses Problem doch endgültig lösen und diese Perle einer selbständigen Ekklesiologie der Krone des großen Theologen einfügen.

Vor Salaverri behandelte Franz Spanedda diese Frage. In seiner Dissertation über die Ekklesiologie von F. Suarez untersucht er auch die Herkunft der drei ekklesiologischen Disputationen[3]. Er bringt sehr gute Beweise dafür, daß sie aus der römischen Zeit stammen, meint aber, Suarez hätte sie im Rahmen des Fides-Traktates vorgetragen und hätte die Idee einer selbständigen Ekklesiologie nie im Sinne gehabt.

Beide Forscher, sowohl Salaverri wie auch Spanedda, stützten sich in ihren Darlegungen einzig auf gedruckte Quellen. Der Anregung von P. Salaverri folgend bin ich der Frage etwas mehr nachgegangen. Bei drei Gelegenheitsreisen habe ich die in Rom, Dillingen und Karlsruhe befindlichen Handschriften, alle Nachschriften der römischen Vorlesungen von Suarez, durchstudiert. In Rom habe ich meine Forschung auf die Traktate der theologischen Tugenden

[1] In der Rezension meiner Pázmány-Dissertation, in Rev. Esp. Teol. 13 (1953) 83.

[2] J. Salaverri S. J., La eclesiologia de Francisco Suarez: Actas del IV. Centenario del nacimiento de Fr. Suarez, II (Madrid 1950), 39—54.

[3] Fr. Spanedda, L'ecclesiologia di Francesco Suarez, Gallizzi-Sassari (1937 ?), bes. S. 20—26

beschränkt, in Dillingen und Karlsruhe aber sämtliche Suarez-Vorlesungen durchgearbeitet und auch die Vorlesungen seiner Kollegen eingesehen. So dehnte ich meine Forschung etwas aus. Dadurch entstand aus dem ursprünglichen Pázmány-Problem eine Suarez-Studie und aus der einen ekklesiologischen Frage ein Überblick über seine ganze römische Lehrtätigkeit.

VERZEICHNIS DER VERWENDETEN HANDSCHRIFTEN

Dillingen, Kreis- und Studienbibliothek

Cod. 123: In Secundam Secundae Summae Theologicae D. Thomae Aquinatis Commentaria D. Francisci Suarez. Romae in Collegio Romano celeberrimi SS Theologiae Professoris, Anno dni 1583 4. Maij [De fide, Spe, De Ecclesia, De Pontifice]. 19×14,5 cm, 293 Blätter.

Cod. 124: Ein Konvolut von Vorlesungen verschiedener Professoren: Der ganze Band: 469 Blätter, Größe wie Cod. 123.

f. 1 Quaestiones in Primam D. Thomae partem a Rdo P. Augustino Justiniano Romae Theologiae professore traditae 83.

121r P. Soarez Einleitung in die Theologie: An sit possibilis aliqua sacra doctrina etc.

159v Quaestio 2a: De Deo

273v De Sanctissima et superbenedicta Trinitate, 23 Maij An. 80.

291r Tractatus De Angelis et primo de processione creaturarum a Deo, 19 Oct. An. 80 P. Baez [= P. Jacobus Paez S. J.].

316r Tractatus De Angelis. De Nomine Angelorum a Rdo P. Francisco Suarez, 12 Nov. An. 80.

Cod. 253: S 1. In Primam Secundae Professore Rdo Patre Francisco Soaretz Hispano 22 May an 81. [De fine ultimo].

S. 141 In Primam Secundae Divi Thomae Partem, Commentaria a Rdo Patre Francisco Soarez Societatis Jesu, traditae Romae Anno 81. in Collegio Romano [De actibus humanis]. Der ganze Band 730 Seiten.

Karlsruhe, Badische Landesbibliothek; Fonds vom Kloster Ettenheimmünster (EM)

EM 442: S. 1 Lectiones Rdi Patris Francisci Soaretz in D. Thomae quaest. VI art. 1 primae partis secundae De Voluntario et Involuntario, A 1581 die 20 Octobris

78 Quaestio 18 et 19, de bonitate et malitia humanorum actuum

147 Quaestio 71 De vitiis et peccatis in sex articulos, Anno 1582 die 12 februarii Romae

265 Quaestio quadragesima nona Divi Thomae in Primam Secundae De habitibus in generali quo ad eorum substantiam, Ao 1582 die 31 Maji

282 Disputatio de virtutibus ex D. Thomae quaest. 55 etc.
Größe: 21×28 cm, 323 Seiten.

EM 443: f. 1r Quaestio 109 De exteriori principio humanorum actuum et de gratia Dei, Ao 1582 die 4 Novembris Romae
Größe: 21×28 cm, 132 Blätter

f. 76v Sequitur tractatus de fide in 2. 2. Es folgen vier leere Blätter, auf f. 81r beginnt der Traktat De fide: In Secundam Secundae Summae Theologiae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis, Commentaria Rdi Patris Francisci Soaretz. Quaestio 1ª De Fide, Ao 1583 die 4 Maij

EM 444: Disputatio De praecepto fidei, 4 Novembr Ao 1583
Größe: 21×28 cm, 31 Blätter

EM 446: Quaestio 23. De Charitate, Commentaria RP Francisci Suaretz Größe: 21×28 cm, 31 Blätter

EM 445: Commentaria De Incarnatione ... Auctore R. P. Francisco Suaretz, Professore Theologiae ordinario, Romae in Collegio Romano Societatis Jesu Ao 1584
Größe: 21×28 cm, 16 Blätter

EM 447: Dictata Rdi Patris Stephani [Tucci S. J.] In quaestionem sexagesimam tertiae partis D. Thomae, Ao 1581 die 20 Octob. Quaestio LX de Sacramentis Größe: 21×28 cm, 20 Blätter

EM 448: Fortsetzung des Cod. 447, ohne Titelblatt. Handelt über Eucharistie, 40 Blätter

EM 449: Commentaria R. P. [leer] Societatis Jesu [am Fuß des Blattes: R. P. Carolus (Familienname?)] De Matrimonio Romae Ao 1582.

f. 41 ohne Titel [De Poenitentia]

f. 70r De clavibus et potestate Ecclesiastica

EM 450: In primam partem Summae Theol. Angelici doctoris S. Thomae Aquinatis Commentaria R. P. Augustini [Giustiniani S. J.] Ao 1583 inceptus die 4 Novembris. Utrum sacra doctrina sit scientia, 40 Blätter

EM 441: De auctoritate Summi Pontificis et auctoritate Conciliorum lecta a Rdo P. Roberto Bellarminio (!) Societatis Jesu, Romae Ao 1582 die 4 Novembris

EM 452: Fortsetzung des Cod. 441, ohne Titel [handelt De conciliis]

f. 12r finis — anno 1583, 12 Blätter

EM 451: Controversiae de clericis et monachis

f. 2v Ao 1584 die 2 Januarii

Rom, Archiv der Pontificia Universitas Gregoriana (APUG)

Fondo Nuovo Cod. 452: In 2. 2ae D. Thomae. Tractatus de Fide, Spe et Charitate Per R. P. Franciscum Suarez Societatis Jesu Größe: 13×20 cm, 710 Seiten und Index.

Die Handschriften werden im Aufsatz folgendermaßen angegeben: die Stadt mit Anfangsbuchstaben (D = Dillingen, K = Karlsruhe, R = Rom) und daneben die Zahl des Codex. K 442 = Karlsruhe EM 442. Da ich in Rom nur das Archiv der Gregoriana benützt habe, konnte ich das auch für Rom anwenden. Also R 452 = Roma, APUG 452[3a].

Das Studium dieser Handschriften ist in mehrfacher Hinsicht sehr lehrreich.

Der fleißige Scholar gibt in seinen Heften nicht nur die Vorlesungen wieder, sondern schildert in seinen Randbemerkungen mit Datum und Lektionsangaben den Betrieb und das Leben des Römischen Kollegiums in seiner ersten Blütezeit, als ein Bellarmin, ein Suarez und ein Vasquez am Katheder standen.

I.

GESAMTPLAN DER RÖMISCHEN VORLESUNGEN

Was den äußeren Rahmen des Schulbetriebes anbelangt, beginnt Suarez seine Vorlesungen in den ersten zwei Jahren am 19. bzw. 20. Oktober. Von 1582 an am 4. November. Er schließt sie am 9. und 11. August im ersten Biennium. Später dehnt sich das Schuljahr bis in die ersten Septembertage hinein. In den Sommer-

[3a] Weitere Niederschriften von Suarez-Vorlesungen befinden sich in Olmütz, in Schaffhausen und in der Vaticana.

monaten von Juli und August, besonders aber in den Hundstagen von 15. Juli bis 15. August, werden die Vorlesungen sehr eingeschränkt. Da gibt z. B. Suarez im Juli 1582 nur zwölf Vorlesungen, wo er doch sonst monatlich 23 bis 25 Vorlesungen hält. Den Inhalt der Vorlesungen betrachtend erfährt man vor allem, welche Traktate in diesem Zeitalter der neu aufblühenden Scholastik besonders behandelt wurden. So liest Suarez über die drei theologischen Tugenden länger als ein Jahr, über die Gnade aber nur fünf Monate. Der Traktat *De Trinitate* wird in ganz kurzer Zeit erledigt (zwei Monate), über die Engel gibt er aber in sechs Monaten 95 Vorlesungen. Die moraltheologischen Fundamental-Fragen über Ziel und Handlungen des Menschen *(De fine et de actibus humanis)* werden in mehr als einem Jahr behandelt, dem Traktate *De iustitia et iure* werden nur zwei Sommermonate gewidmet.

Auch innerhalb der einzelnen Traktate werden die Fragen nach jener Wichtigkeit vorgetragen, die ihnen damals zugemessen wurde. Die tiefspekulativen oder von den Neuerern bestrittenen Fragen, über die *„resolutio fidei"*[4], über Prädestination, über Transsubstantiation[5], werden sehr ausführlich behandelt, die leichteren und praktischen Fragen jedoch rasch durchgenommen. Ziemlich ausführlich wird auch die „Einleitung in die Theologie" gegeben. Im Jahre 1579 werden diese Einleitungsfragen in 25 Lektionen behandelt.

Öfters beklagt sich Suarez über die beschränkte Zeit. Im Fides-Traktat möchte er gründlicher über die Gaben des Heiligen Geistes, besonders über die *discretio spirituum* handeln, *si per tempus liceret*[6]. Mit gutem pädagogischen Gespür teilt er seinen Stoff nach dessen Wichtigkeit ein. Im Herbst beginnt er mit leichteren Fragen, die schwierigeren gibt er in den Winter- und Frühlingsmonaten. Um das zu erreichen, ändert er öfters die Reihenfolge der Quästionen der Summa theologica. So liest er im Jahre 1581/82 zuerst *De voluntario et involuntario*, von Feber bis Mai *De peccatis* und erst hinterher in den Sommermonaten über die allgemeine Habitus-Lehre. Im Traktat über die theologischen Tugenden nimmt er die Abhandlung über die Liebe vorweg und behandelt den Traktat *De spe* im Anschluß daran. Seine diesbezügliche Bemerkung, aus der eine gewisse Resignation klingt, hat sich doch nicht erfüllt: *remisimus ad commodius tempus, quod erit in spe, mihi ut arbitror nunquam in re* (D 123, 275r).

Mit Hilfe dieser Hss kann man auch die Entwicklung von Suarez in Lehre und Methode verfolgen. Schon im äußeren Aufbau sieht man klar, wie er langsam die Spuren des hl. Thomas verläßt und einen selbständigen Weg einschlägt[7]. Im ersten römischen

[4] D 123, f. 38v–45r; R 452, S. 101–116.

[5] P. Tucci liest darüber vom 4. Mai bis 16. Juli in 36 Vorlesungen.

[6] K 443, f. 132v. Später behandelt er diesen Stoff ausführlich in den Prolegomena seines Gratia-Werkes: Opp. 7, S. 161–165.

[7] In einer Stelle gibt er es auch zu: *tametsi D. Thomas in 1. 2. alia methodo processerit;* Opp. 4, S. 459.

Traktat *De angelis* behält er noch die quaestio-articulus-Einteilung der Summa. In den fünf Traktaten *De actibus humanis* behandelt er den Stoff allmählich in Disputationen und Quästionen, oder auch in Sectionen. Im Druck ist all das nicht sichtbar, da P. Alvarez die Bezeichnung der Abschnitte vereinheitlicht hat.

Es wäre interessant zu wissen, ob man aus diesen sachlichen Vorlesungen auch etwas über die Person des Professors oder des Scholars erfahren kann. Der Abschreiber hält sich meist streng inkognito. Nur in Dillingen habe ich eine Hs gefunden, in der er sich schon am Titelblatt verrät[8]. Sonst erfährt man höchstens zufällig etwas von ihm. Wenn aber der Hörer in D 124 f. 159v das Fest des hl. Konrad vermerkt, so weiß man, daß er ein Süddeutscher ist, der dadurch seinen Heimatspatron verehren will. Über den Professor vernimmt man noch weniger. Eine Bemerkung oder eine Ausspracheform sagt uns aber doch etwas. So wird in D 123 Suarez schon am Titelblatt als *celeberrimus SS. Theologiae Professor* gefeiert[9]. Und daß er ein Spanier ist, konnte er kaum verheimlichen, da er anstatt Wicleff fortwährend *Bicleph* ausspricht[10].

Aus den Randbemerkungen erfährt man auch manches aus dem Leben des Römischen Kollegs: wenn ein höherer Gast das Kolleg besucht oder eine hohe Persönlichkeit in der Stadt stirbt, so wird das im Vorlesungsheft vermerkt[11]. Sogar die Lieblingsheiligen dieser römischen Theologen werden als Marksteine in den Vorlesungen verzeichnet[12].

An Hand der Manuskripte konnte ich auch die Chronologie der römischen Vorlesungen von Suarez lückenlos zusammenstellen; meines Wissens ist das bisher noch nicht geschehen.

Nach der sehr genauen Biographie von de Scorraille[13] soll Suarez Ende Oktober 1580 in Rom eingetroffen sein, und im August 1585 aus Gesundheitsgründen die Ewige Stadt wieder verlassen haben. In diesen fünf Jahren hat Suarez folgende Traktate vorgetragen:

Im Schuljahr 1580/81: Da er erst einige Tage nach Schulbeginn in Rom ankam, hatte P. Paez (Baez) mit den Vorlesungen *De angelis* am 19. Oktober das Schuljahr bereits begonnen. (D 124, 291r.) Am 12. November übernahm Suarez den Lehrstuhl des Lektor I. und begann seine Vorlesungen ebenfalls mit dem Traktat *De angelis*. Er konnte das um so leichter tun, da er den gleichen Stoff schon in Valladolid vorgetragen hatte[14]. Am 20. Mai hatte er

[8] Im unkatalogisierten Cod. von P. Spinelli, De Deo uno et Trinitate.
[9] Immerhin ist das auch ein Zeichen, daß die Abschrift in eine spätere Zeit zu verlegen ist.
[10] D 123, f. 99r. 139r.
[11] D 124, f. 159v: *Finivimus feliciter pridie festi S. Catharinae Virginis et Martyris, quo die Card. Comensis nostrum Collegium visitavit.* K 442, S. 97: *23. Dec. hac die vesperis sepultus est il gran Maestro de Maltha Romae Ao 1581.*
[12] Neben den Apostelfürsten besonders D. Laurentius, D. Caecilia und Catharina, die Patronin der Philosophiestudierenden.
[13] R. de Scorraille S. J., François Suarez, I (Paris 1912), 168–169.
[14] de Scorraille I, 153.

das Thema über Engelwelt und Schöpfung bereits abgeschlossen. Die Sommermonate benützte er für die Fragen über das Ziel des Menschen, *De fine ultimo seu beatitudine.*

Den Traktat *De Angelis* hat er später nicht mehr vorgetragen, wohl aber daran gearbeitet, ihn zum Druck vorbereitet und noch in die Zensur gegeben. Aus diesen Vorlesungen entstand der starke Band der Vivès-Ausgabe mit 1099 Seiten. Ein wahres Hauptwerk, woran er mit so viel Eifer und Gelehrsamkeit gearbeitet hatte. Nach de Scorraille[15] zeigt sich in keinem anderen seiner Werke so stark die Macht seines Geistes und die Fülle seiner Erudition, wie in diesem prächtigen Band *De Angelis*. Er handelt darin nicht nur von den guten Engeln, sondern auch vom Einfluß des Dämons in der Welt. Das Werk hat uns auch heute etwas zu sagen. Die Handschrift wurde noch nicht verwertet, was aber für die Frage um die Entwicklung von Suarez sehr wichtig wäre.

1581/82: Im Herbst fuhr Suarez mit den Vorlesungen *De actibus humanis* fort. Im Wintersemester las er über die Willensfreiheit und über die Norm des sittlichen Handelns: *De Voluntario et involuntario* und *De bonitate et malitia actuum humanorum*. Dann überspringt er den leichteren Traktat *De virtutibus*, um seine ganze Energie der Frage über die Sünde, besonders über die Erbsünde zuzuwenden. Die übergangenen Fragen holt er in den Sommermonaten nach. Wie gut diese Traktate gelungen sein müssen, erhellt daraus, daß am 22. Jänner 1582 P. General Aquaviva den Plan faßte, Suarez den Auftrag zu geben, einen vollständigen Thomas-Kommentar auszuarbeiten[16].

Diese *Tractatus quinque in primam secundae*, die erstmalig in Lyon 1628 gedruckt wurden, hat Suarez meines Erachtens nur in Rom vorgetragen. Zwar sagt darüber P. Alvarez, man finde im Druck: *quas de argumento vel per Hispaniam non uno in loco vel Romae comentationes olim dederat auditoribus*[17]. Er gibt aber hierzu keinen Anhaltspunkt für spanischen Ursprung. In den drei ersten findet man auch keine Spuren der korrigierenden Hand des Autors, so daß wir in diesen Fragen den römischen Professor in seiner schlichten Originalität vor uns sehen, so wie er seine Gedanken nach einem ersten Durchdenken und einem ersten Entwurf seinen Hörern diktiert hat.

Umso größere Umstellungen wurden in dem 4. Traktat (um die Fragen *De passionibus, De habitibus, De virtutibus*) und in dem 5. Traktat *(De peccatis)* vorgenommen. Der handschriftliche Text verhält sich zur Ausgabe folgendermaßen: Die Fragen *De habitibus in communi* fehlen im Druck ganz. Der Leser wird auf das philosophische Werk „Disputationes Metaphysicae" verwiesen: *quoniam copiose traditur in 44. disputatione Metaphysica, non fuit hoc loco repetenda*[18], wo der römische Stoff immerhin auf das Doppelte aus-

[15] II (Paris 1913), 381.
[16] de Scorraille I, 248–249.
[17] Opp. 4, S. V.
[18] Opp. 4, S. 477, verglichen mit Opp. 26, S. 663–737.

geweitet zu lesen ist. Der Text *De passionibus* und *De peccatis* ist auf die Hälfte, der *De virtutibus* sogar auf ein Drittel reduziert worden.

Beim Traktat *De passionibus* ist noch ein anderes Problem zu lösen, nämlich die Frage um die Chronologie. Nach D 253, S. 684 soll er die Abhandlung am *15. Octob (? Octos)* begonnen und am 21. Februar des nächsten Jahres abgeschlossen haben[19]. Da hat sich wohl ein Fehler eingeschlichen. Das beweisen zwei Umstände. Erstens reicht der Stoff höchstens für zwölf Vorlesungen, aber nicht für vier Monate; zweitens hat Suarez am 4. November bereits den Traktat über die Gnadenlehre begonnen. Daß es sich aber tatsächlich um die Vorlesungen von Suarez handelt, konnte ich durch den Vergleich mit dem edierten Text mit Sicherheit feststellen; die zwölf Quästionen stimmen dem Aufbau nach in beiden Stellen, nur inhaltlich sind sie im Druck auf die Hälfte reduziert. Vielleicht hat der römische Professor diese Vorlesungen am 15. August (*Octos* könnte darauf hindeuten[20]) begonnen und in den ersten Septembertagen abgeschlossen.

Hier stellt sich noch die Frage: Hat der Autor Suarez noch selbst den Umbau dieser Texte vorgenommen oder hat hier schon die Umarbeitung von F. Alvarez eingesetzt?

Immerhin wird der Suarez-Forscher in diesen handschriftlichen Texten manches finden, besonders über die Frage der Erbsünde, auch über die Unbefleckte Empfängnis Mariä, was er zum Verständnis der Lehre des jungen Suarez reichlich auswerten kann.

Im nächsten Schuljahr 1582/83 bietet Suarez zwei tiefschürfende Abhandlungen über die Gnade in acht Disputationen und den spekulativen Teil des Glaubenstraktates in fünf Disputationen. Dieses Jahr kann wohl als Höhepunkt seiner römischen Lehrtätigkeit angesehen werden, denn in diesen schwierigen Fragen konnte sich der spekulative und praktische Geist des Doctor Eximius am herrlichsten entfalten.

Aus den Gnaden-Vorlesungen dieses Jahres entstand später das großartige Werk „De Gratia" in fünf Bänden. Die Fragen der Bände VII, IX und X sind im Keime schon in den römischen Vorlesungen enthalten. Von den Vorlesungen über die drei theologischen Tugenden finden wir die Traktate *De Spe* und *De Caritate* fast Wort für Wort in seinem posthumen Werk: *De triplici virtute theologica* abgedruckt. Dieser Band wurde im Jahre 1621 gleichzeitig an drei Orten herausgegeben: zwei Auflagen in Portugal und eine in Frankreich. Im nächsten Jahr erhielt er auch in Deutschland zwei Ausgaben. Man sieht, wie sehr Suarez mit diesen Fragen die Herzen auf einen Schlag erobert hatte. Diese Zwillingsfragen

[19] Da ich bei meinem zweiten Besuch in Dillingen den Codex 253 nicht einsehen konnte, verdanke ich einige Angaben nachträglich der freundlichen Mitteilung von Frl. R. Wenck.

[20] Wie er in derselben Hs August mit *Octodies* verzeichnet.

über die Gnade und den Glauben waren Stoff seiner letzten Vorlesungen und Sorge seiner letzten literarischen Arbeit in Coimbra. Schon im Vorwort von De Deo (herausgegeben 1606) schreibt er, daß er *vita comite et Deo bene juvante* nach der Gnadenlehre noch die drei theologischen Tugenden bearbeiten möchte[21]. Die Gnadentraktate konnte er noch gründlich umarbeiten, da er in den Jahren 1606 bis 1609 darüber Vorlesungen hielt. Auch den Glaubenstraktat hat er in der Schule in den letzten zwei Jahren seiner Lehrtätigkeit noch durchgenommen. Aber für den Druck konnte er sie nicht mehr vorbereiten. Der Fides-Traktat war wohl sein Schwanenlied. Über diese Vorlesungen urteilt P. Alvarez, sie seien des Verfassers *succus et sanguis*.

Im Herbst 1583 führt Suarez den Glaubenstraktat durch die Vorlesungen des moraltheologisch-kanonistischen Teiles zu Ende. Mitte Jänner beginnt er die Abhandlung über die Liebe und schließt das Jahr mit dem Traktat *De spe*. Dieses kurze Kapitel über die Tugend der Hoffnung hat die letzten drei Monate sicher nicht ausgefüllt.

Hier wollte ich die drei ekklesiologischen Disputationen einschieben. Nun konnte ich vor kurzer Zeit die Habilitationsschrift von Dr. Joachim Giers über die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez einsehen[22]. Darin will der Verfasser dartun, diese bisher unedierten Vorlesungen, *De iustitia et iure*, die er im Archiv der Gregorianischen Universität zu Rom entdeckt und jetzt publiziert hat, könnte Suarez von Juni bis September 1583 vorgetragen haben[23]. Ob Giers darin recht hat, werden wir im nächsten Abschnitt ausführlicher untersuchen.

In diesem Jahre füllen meist moraltheologische Fragen die Vorlesungen aus. Und von diesen Vorlesungen meint P. Abellán S. J., sie seien die reife Frucht seines praktischen Urteiles[23a]. J. Giers meint, daß Suarez auch in den oben genannten Vorlesungen ein vorwiegend spekulatives Interesse bekunde.

1584/85. Im letzten Jahre seines römischen Aufenthaltes liest Suarez über die Menschwerdung Christi. Das berichtet er selber in einem Brief an seinen Freund, P. Fr. de Benavides, indem er schreibt: „Lo de incarnatione ley en Roma el ano de 84 y 85[24]". Dieses Selbstzeugnis wird durch die Handschrift aus Karlsruhe EM 445 bestätigt: *De Incarnatione ... auctore R. P. Fr. Suarez in Collegio Romano Anno 1584*. Von dem ganzen Traktat sind uns in

[21] Opp. I, S. XXIV.

[22] J. Giers, Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure (Freiburger Theologische Studien, Heft 72), Freiburg 1958. — Die betreffende Hs ist verstümmelt; sie gibt nicht den vollständigen Text der römischen Vorlesungen. Sie fängt mit der 11. Quaestio der II. Disputatio an; ihr folgen noch eine dritte und vierte Disputation.

[23] Datierung S. 26–28.

[23a] P. M. Abellán, Semblanza del P. Suarez como teólogo-moralista: Actas del IV. Centenario del nacimiento de Fr. Suarez, II (Madrid 1950), 5–28.

[24] de Scorraille I, 174.

dieser Hs aber nur zwei Disputationen, die 16 Blätter füllen, erhalten. Weiteres ist verloren gegangen. Auf fol. 16v bricht er mit der Frage ab: *An haec unio fuerit vera et propria compositio et ideo terminus eius sit persona composita.* Dieses Los trifft auch einige andere Codices. Es fehlen teils kleinere, teils größere Teile. Entweder hat der Schreiber an den Vorlesungen nicht teilgenommen, oder es sind einige Lagen beim Binden in Verlust geraten. Öfters wurden die Lagen verwechselt und in falscher Reihenfolge gebunden.

Ein Problem konnte ich nicht lösen. In einer Handschrift von Dillingen, Cod. 124, fand ich eine ausführliche Abhandlung aus dem Schuljahre 1579/80, die drei wichtige Fragen enthält: Eine Einleitung in die Theologie (f. 121r—f. 158r), dann die zwei Traktate *De Deo* und *De Trinitate* (f. 159v—273r, f. 273v—280v). Am Kopf dieser Abhandlung steht mit flüchtiger Hand, aber in gleicher Schrift wie der Text geschrieben: *P. Soarez.* Nun besteht aber eine doppelte Schwierigkeit. Suarez soll nach de Scorraille erst im Oktober 1580 in Rom angelangt sein. Da konnte er diesen Traktat in Rom nicht gelesen haben. Sollte es sich aber um die Vorlesungen von Valladolid handeln (wo er über diesen Stoff sicher las), wie kommen sie dann unter diese Traktate, die ausschließlich römische Vorlesungen darstellen? Dieser Fund wäre aber sehr kostbar. Nicht sosehr wegen der Traktate *De Deo uno et Trino*, die zwar auch zur Beurteilung der Entwicklung manche neue Züge beibringen könnten, sondern wegen der wertvollen Einleitung in die Theologie. De Scorraille vermißt im ganzen theologischen Bau des Doctor Eximius eben diese Gedanken über Wert, Methode, Quellen der Theologie am meisten, so sehr, daß er selber aus den verschiedenen Proömien eine solche zusammenzustellen versuchte[25]. Damit konnte er natürlich die Introductio des Suarez nicht ersetzen. Suarez hatte die Absicht, eine Einleitung zu verfassen. Im Prooemium *De Deo* verspricht er auch, daß er dem Traktat *De fide* eine solche beigeben werde. Doch gilt hier sein eigenes Wort: *Dum ad loca alia remittuntur, prorsus omittuntur*[26].

In dieser Einleitung erörtert der Autor manche tiefen Fragen in breiter Ausführung: es sind 25 Vorlesungen, vom 19. Oktober bis 23. November, über den Wissenschaftscharakter, das Objekt und das Subjekt der Theologie usw. Gründlich behandelt er die Quellenfrage der Offenbarung, die Heilige Schrift, ihre Ausgaben, ihre Übersetzungen und ihre verschiedenen Sinndeutungen. Einen eigenen Hinweis und eine Rechtfertigung widmet er der scholastischen Methode in der katholischen Theologie, weil diese von den Neuerern stark angegriffen wurde[27].

Sollte dieser Teil wirklich von Suarez stammen, könnte man sein Profil mit manchen Zügen ergänzen.

[25] Fr. Suarez II, 407—411.

[26] Opp. 12, S. 219.

[27] S. 124: *An Theologia scholastica utilis sit et necessaria et quibus.*

Das gesamte Vorlesungsmaterial dieser römischen Lehrtätigkeit bringt die folgende Tabelle:

1580/81	De angelis (I q 50–64)			
		12 Nov. 1580 – 20 Mai 1581	D 124 f. 316r–468v in 95 L.	
			R 613	
	De ultimo fine (1 II 1–5)			
		20 Mai. – 9 Aug. 1581	D 253 S. 2–129	35 L.
1581/82	De voluntario et involuntario (1 II 6–17)			
		19 Oct. – 3 Dec. 1581	D 253 S. 141–248	
		K 442: 20 Oct.	K 442 S. 1–78	33 L.
	De bonitate et malitia actus interioris (1 II 18–21)			
			D 253 S. 248–370	
		4 Dec. 1581 – 9 Febr. 1582	K 442 S. 78–146	37 L.
	De vitiis et peccatis (1 II 71–89)			
		12 Febr. – 29 Mai. 1582	D 253 S. 370–577	
			K 442 S. 147–263	55 L.
	De habitibus in communi (1 II q 49–54)			
		ult. Mai. 1582 – 26 Junii	D 253 S. 578–609	
		31 Mai. 1582 – ?	K 442 S. 265–282	10 L.
	De virtutibus (1 II q 55–70)			
		18 Junii 1582	D 253 S. 610–683	
		? – 11 Aug. 1582	K 442 S. 282–323	16 L.
	De animae passionibus (1 II q 22–48)			
		15 Oct. an. 1582 (?)	D 253 S. 684–730 – cc. 12 L.	
		21 Febr. an. 1583		
1582/83	De exteriori principio humanorum actuum et de gratia Dei (1 II q 109–114)			
	8 Disp.	4 Nov. 1582 – 30 Apr. 1583	K 443 f. 1r–76v	
	De Fide	a) Pars speculativa (2 II q 1–9)		
	10 Disp.	4 Mai. 1583	D 123 f. 1r–45r, 72r–95v	
		4 Mai. 1583	K 443 f. 81r–132r	
			R 452 S. 1–279	
1583/84	De Fide	b) Pars moralis (2 II q 10–13)		
	7 Disp.		D 123 f. 161r–275r	
		4 Nov. 1583 – 9 Jan. 1584	K 444 f. 1r–31r	
			R 452 S. 280–443	
	De Caritate (2 II 23–47)		D 123 fehlt	
			K 446 f. 1r–26r	
		[10 Jan. ?] – 18 Mai. 1584	R 452 S. 487–710	
	De Spe (2 II 17–22)		D 123 f. 275r–280r	
	2 Disp.		289r–292r	
			K fehlt	
			R 452 S. 445–487	
	De iustitia et iure	Mai.-Sept. 1584 ?	R 534 f. 285r–337	
	De Ecclesia	?	D 123 f. 97r–149v	
	De Summo Pontifice	?	D 123 f. 150r–160v	
			45v–71r	
	De Conciliis	?	fehlt überall	
1584/85	De Incarnatione	Anno 1584	K 445 f. 1r–16r	
			R 534 f. 1–284	

Aus dem Handschriftenfonds der Landesbibliothek von Karlsruhe und der Studienbibliothek von Dillingen konnte ich auch die Liste der Traktate zusammenstellen, die von seinen Kollegen zur gleichen Zeit gelesen wurden. Im Jahre 1581/82, als Suarez *De actibus humanis* las, trug P. Tucci *De Sacramentis*, besonders

De Eucharistia vor. 1582/83, während Suarez seine *Gratia*- und *Fides*-Vorlesungen hielt, las P. Carolus *De matrimonio*, *De Poenitentia* und *De poenis ecclesiasticis*, P. Bellarmin aber über die Kontroversfragen *De auctoritate Summi Pontificis et Conciliorum*. 1583/84, zur Zeit von Suarez' Ausführungen über die drei theologischen Tugenden, gab P. Giustiniani den Traktat *De Deo uno et trino*. Für das letzte Jahr konnte ich die Parallel-Vorlesungen nicht feststellen[28].

Aus dieser Übersicht kann man auch schließen, daß die Professoren sich zu jener Zeit noch nicht so streng an die Stoffeinteilung hielten, wie das in der Ratio studiorum von 1586 vorgeschrieben wurde. Auch der Vierjahr-Zyklus wurde anscheinend noch nicht durchgeführt. So war es möglich, daß Suarez in den fünf römischen Jahren immer neuen Stoff vortragen konnte. Er nahm sich später auch in Spanien diese Freiheit, besonders auch, nachdem er im Jahre 1588 von P. Aquaviva den Auftrag erhielt, seine bisherigen Vorlesungen zu ordnen und für den Druck vorzubereiten[28a]. Von nun an liest er nur mehr *De Poenitentia*, *De Deo* und im letzten Dezennium nur über die Gnade und über den Glauben, um diesen schwierigen und heiklen Stoff durch wiederholten Vortrag für die Veröffentlichung reifen zu lassen.

Wollte man die römische Lehrtätigkeit mit den späteren Phasen des Doctor Eximius vergleichen, so kann man folgendes feststellen. Die zwölf Jahre, die Suarez unmittelbar nachher in Alcalá und Salamanca verbrachte, sind in den Publikationen die reichsten; da erschienen seine ersten Werke *De Verbo Incarnato*, *De Sacramentis* und sein vollkommenstes philosophisches Werk, die *Dispu-*

[28] P. Stephanus Tucci S. J. war 1580–1582 Professor im Römischen Kolleg. Seine Vorlesungen sind in K 447 und 448 lückenhaft erhalten. Im April 1582 handelt er über die Transsubstantiation. Am 19. Juli bricht der Traktat *De Eucharistia* mit der Lectio 128 ab.

Den P. Carolus konnte ich nicht identifizieren. Im Professoren-Verzeichnis von J. Iparraguirre (in R. G. Villoslada S. J., Storia del Collegio Romano, Roma 1954, S. 322–336) gibt es keinen Carolus unter den Professoren der theologia scholastica. Nur im Jahre 1557–1578 liest ein „Magister Carolus" griechische Sprache und in den Jahren 1615–1618 leitet als Rektor das Kolleg ein Carolus De Sangro.

Nach K 449 beginnt P. Carolus im November 1582 *De matrimonio* zu lesen. Am 3. Jänner 1583 handelt er schon *de contritione* und schließt den Traktat am 14. März ab. Dann beginnt die Quaestio *De clavibus et potestate Ecclesiastica*.

P. Bellarmin trug in diesen Jahren den Stoff *De Pontifice et de Conciliis* schon zum zweitenmal vor (erstmalig 1577/78). Bis tief in den Monat Juni liest er *De Pontifice*. Am 3. Juni handelt er *De potestate temporali* (K 441, f. 74r). Aber zu Ende des Jahres schließt er auch schon den zweiten Traktat *De Conciliis* ab (K 452, f. 12r: *finis-anno 1583*). Nach K 451 beginnt er am 2. Jänner 1584 die *Controversiae de clericis et monachis* zu lesen.

P. Augustinus Giustiniani, ein Sohn des Dogen von Genua, war Professor in den Jahren 1582–1590. In K 450 sind uns nur die Einleitungsfragen: *utrum sacra doctrina sit scientia* in 10 Blättern erhalten. In D 124, f. 1–118 ist der größte Teil der Abhandlung *De Deo uno* zu lesen. Die Handschrift bricht am 21. Feb. 1584 ab. Auf fol. 273–280 findet man auch einige Quästionen *De Trinitate*, aber aus dem Jahre 1580.

[28a] De Scorraille, Fr. Suarez I. 249.

tationes Metaphysicae. Als Primarius in Coimbra feilt er ständig an seinen neuen Publikationen. Zahlreiche Umstellungen und Ergänzungen werden durchgeführt. Er konnte aber nur die Veröffentlichung der Traktate *De Poenitentia* und *De Deo uno et trino* erleben. Alle übrigen Werke: *De Angelis*, *De opere sex dierum*, *De triplici virtute theologica*, *De Religione*, sind erst nach seinem Tode als postume Werke herausgegeben worden. Immerhin ist dieses letzte Dezennium das fruchtbarste und reichste Jahrzehnt an Leistungen seines Geistes. Das römische Lustrum ist jedoch das mannigfaltigste. Hier hat er — die Sakramentenlehre ausgenommen — alle theologischen Probleme zum erstenmal durchgedacht und auch schon die meisten Lösungen angedeutet, die er später in seiner dreißigjährigen Lehr- und Schriftstellertätigkeit herausgearbeitet hat. Man kann sagen: in Rom konnte man sozusagen bereits den Grundriß des späteren so großartigen Bauwerkes feststellen und auch bewundern.

II.

DIE RÖMISCHEN VORLESUNGEN ÜBER DEN GLAUBEN UND ÜBER DIE KIRCHE

Von der römischen Lehrtätigkeit des Granadiner Theologen interessieren uns besonders seine Vorlesungen über den Glauben und die drei ekklesiologischen Disputationen. Darüber besteht heute eine ziemlich große Streitfrage. Beide Abhandlungen wurden nicht mehr vom Primarius der Universität von Coimbra zum Druck vorbereitet; sie wurden von seinem Freund und Mitbruder, P. Balthasar Alvarez, aus dem literarischen Nachlaß veröffentlicht.

Nun hatte aber P. Alvarez bei der Ordnung des Stoffes zwei verschiedene Handschriften vor sich: eine *lectura prior* und eine *lectura posterior*[29].

Die Lectura prior ist wohl die römische, die Lectura posterior enthält die Vorlesungen von Coimbra. In Rom las Suarez nicht nur *De fide*, sondern auch *De spe* und *De caritate*. Über diese zwei letzteren Abhandlungen bemerkt P. Alvarez: *licet reliquas de spe et charitate disputationes, antequam ad Conimbricensam hanc Academiam vocaretur, in Hispania vel Italia pressius (nimirum pro schola) explanaret, non possunt tamen auctoris martem et artem non olere*[30].

Daß die Lectura prior ohne Zweifel in Rom entstanden ist, wird von Fr. Spanedda gut bewiesen und heute allgemein angenommen[31]. Die Editio princeps von Coimbra 1621 sagt das zwar nicht ausdrücklich, wohl aber die im gleichen Jahr erschienene

[29] In seinen Bemerkungen beruft er sich immer wieder auf diese zwei Vorlagen Opp. 12, S. 154, 244; 7, S. V.

[30] Opp. 12, S. VI.

[31] Fr. Spanedda, L'ecclesiologia di Francesco Suarez, Galizzi-Sassari 1937, 22.

Ausgabe von Lyon. Und Suarez selber beglaubigt das in zwei Disputationen. Im Prooemium der Disp. VIII., wo er über den Unterschied zwischen dem Glauben und den anderen übernatürlichen Gaben handelt, beklagt er sich über den Mangel des Stoffes: *nihil fere de eis tractatum sit a Theologis, cum haec Romae scribimus*[32]. In der Disp. V sect. 8, über die Papstfrage handelnd, bemerkt er: *docui Romae, esse de fide, hunc Pontificem esse verum Pontificem*[33]. All das wird jetzt aber durch die Vorlesungshefte endgültig bestätigt, die an der Stirne den Namen Suarez tragen und von den Vorlesungen aussagen, daß sie in Rom im Collegium Romanum gehalten wurden.

Die Lectura posterior stellt uns den Professor von Coimbra vor. Wie ernst und gründlich er diesmal seine Aufgabe auffaßte, zeigt sein Eigenbericht, wonach er im ganzen Schuljahr 1613/14 nur *de necessitate fidei, de obligatione professionis fidei* und *de infidelitate in genere* las[34], und im letzten Lehrjahr 1614/15 sogar nur *de infidelitate et haeresi*[35]. Diese Fragen sind eigentlich nur der Ausklang des spekulativen und praktischen Teiles. Dadurch ist die Lectura posterior im Umfang stark angeschwollen. Es sind fast ganz neue Disputationen entstanden (Disp. 19 bis 24, die alle über die Häresie handeln) und aus den 30 Seiten der römischen Handschriften sind 135 Seiten in der Edition herausgewachsen. Bei der Abfassung dieser neuen Abschnitte hat Suarez wohl auch sein schon veröffentlichtes Werk Defensio fidei catholicae herangezogen. Aber auch in den übrigen Teilen spürt man den klärenden und vertiefenden Geist des reifen Meisters. Alles wird neu geordnet, manche Disputationen, so diejenige *de resolutione fidei*, neu gestaltet.

Besonders fällt aber auf, daß in der Lectura posterior die drei ekklesiologischen Disputationen ganz fehlen. Das bekennt P. Alvarez offen, wenn er am Beginn dieser Disputationen bemerkt: *Sequentes disputationes, nonam, decimam et undecimam, ex priori auctoris lectura* (in der Edition von Lyon 1621 wird noch beigefügt: *quam Romae dictavit*) *ad finem huius primae partis speculativae hic adjecimus, eo quod inter ejus opera commodior se non daret locus, neque enim aequum erat illae omnino ut perirent* (ed. Lugd: *in quibus eruditissime de Ecclesia, Summo Pontifice et Conciliis disserit*)[36].

Hier fängt die „acción imperdonable de mutilador y acomodador" an, wie J. Salaverri diese eigenmächtige Arbeit des Herausgebers empört bezeichnet[37]. Er schmuggelt die drei Disputationen einfach in den Fidestraktat ein. Und nicht genug damit, mit erstaunlicher Kühnheit läßt er die Quästionen, die über die unfehlbare Lehr-

[32] Opp. 12, S. 219.
[33] Opp. 12, S. 164f.
[34] Dieser Stoff füllt kaum drei von den 24 Disputationen aus.
[35] De Scorraille II 163.
[36] Opp. 12, S. 244. Die Lugd.-Angaben siehe bei Spanedda S. 23–24.
[37] J. Salaverri S. J., La eclesiologia de Francisco Suarez: Actas del IV. Centenario del nacimiento de Fr. Suarez, II (Madrid 1950), S. 49.

autorität der Kirche, des Papstes und des Konzils handeln, einfach ausfallen, da — wie er meint — diese Fragen *superius in hac posteriori lectura, disputatione quinta, ex instituto et accurate pertractantur*[38]. Und um seine Eigenwilligkeit zu rechtfertigen, hat er auch die ganz wichtige Einleitung zur Disputatio *De Ecclesia*, in welchem uns Suarez über den Plan und Aufbau seiner Abhandlung informiert, unterschlagen[39]. Wir haben also in der Edition einen literarischen Torso. Es fehlt der Kopf: die Planung in der Einleitung und wichtige Glieder: die oben genannten Abschnitte, die das Ganze abrunden würden.

Diese Verstümmelungen gaben einigen Theologen den Anreiz, nach den ursprünglichen Plan des Doctor Eximius zu fragen.

Fr. Spanedda meint[40], Suarez hätte nie die Absicht gehabt, einen „kompletten und distinkten" Traktat *De Ecclesia* zu verfassen und zu lesen. Er war nie Kontroversist. *De Ecclesia* war ex professo nie Stoff seiner Lehrtätigkeit. Das zeige schon der kleine Umfang der Disputation (er kennt nur den gedruckten Text!) und bewiesen auch die Bemerkungen des Autors. Auf die Frage, ob die Kirche ein *corpus homogeneum oder heterogeneum* sei, antwortete Suarez ausweichend: *Quae quaestio si pro dignitate disputanda esset, oporteret de tota Ecclesia hierarchica, de episcopis, de sacerdotibus ac de coeteris ecclesiasticis statibus disserere, quod quia praeter nostrum est institutum, solum breviter veritatem explicabimus, quantum necessarium est ad veram ecclesiam dignoscendam*[41]. Spanedda schließt daraus, Suarez hätte seine Disputationen ganz in den Rahmen des Fidestraktates eingefügt und zwar an der Stelle 2. 2. q 1 a. 10, wo der hl. Thomas über die *regula fidei* handelt[42].

J. Salaverri S. J. ist ganz anderer Meinung. Er möchte beweisen, Suarez habe die Idee gehabt, einen selbständigen Traktat „autonomo e indepedente" *De Ecclesia* zu schaffen[43]. Darin stützt er sich auf die Bemerkungen des P. Alvarez, in denen er seine Kürzungen eingesteht. Er ist sich seiner Sache so sicher, daß er den ursprünglichen Traktat des Suarez zu rekonstruieren[44] versucht, da er die drei Disputationen *De Ecclesia*, *De Summo Pontifice*, *De Conciliis* ausbaut. Salaverri ahnt auch richtig, daß man die fehlenden Teile des Fidestraktates in den Fragen der Unfehlbarkeit der Kirche, des Papstes und des Konzils, weiterhin in Schrift und Tradition — insofern sie Quellen des *magisterium infallibile* sind — zu suchen hätte[45].

[38] Opp. 12, S. 244; ed. Coimbra 257.
[39] D 123, f. 97r.
[40] Fr. Spanedda, L'ecclesiologia di Francesco Suarez, Gallizzi-Sassari 1937, S. 26–29.
[41] Opp. 12, S. 260.
[42] Fr. Spanedda 28.
[43] J. Salaverri, La eclesiologia de Francisco Suarez: Actas del IV Centenario del nacimiento de Fr. Suarez, II (Madrid 1950), S. 48.
[44] J. Salaverri 51–53.
[45] J. Salaverri 51.

Wer hat nun Recht? Spanedda mit seiner Berechnung oder Salaverri mit seiner Vermutung? Um diese Frage richtig zu beantworten, müssen wir Suarez selber fragen. Hier galt es, nicht nur den gedruckten Text, sondern in erster Linie die Handschriften einzusehen.

Über diese Vorlesungen konnte ich die schon genannten Handschriften durchsehen: eine in Dillingen, drei in Karlsruhe und eine in Rom. Diese Vorlesungshefte ergänzen sich gegenseitig. Die Abhandlungen über die drei theologischen Tugenden sind nur im römischen Codex vollständig erhalten. In Karlsruhe fehlt die Abhandlung über die Hoffnung ganz, im Caritastraktat fehlen vier moraltheologische Disputationen (10—13, über *scandalum*, *pax*, *schisma* und *bellum*). In der Dillinger Handschrift (D 123) fehlt der Caritastraktat und vom Spestraktat ist nur die spekulative Disputatio I erhalten.

Was nun den Fides-Traktat anbelangt, so ist er nur in R 452 vollständig, hier sogar mit einer eigenen Disputation *De prophetia* erweitert, die weder in einer anderen Hs noch in der Edition auftaucht. In K 443 fehlt eben diese Disputation *De prophetia*, aber auch von der vorangehenden Disputation *(de distinctione fidei ab omnibus donis ...)* sind nur zwei Quästionen behandelt, auf f. 132v bricht die Hs ab. In D 123 fehlen die drei letzten Disputationen des spekulativen Teiles: *De habitu fidei*, *De distinctione fidei a donis* und *De prophetia* (die Disp. 8, 9, 10 der römischen Hs). Dagegen bringt uns diese Dillinger Handschrift die zwei ekklesiologischer Disputationen *De Ecclesia* und *De Summo Pontifice*. Aus letzterer ist zwar nur die erste Quästio der ersten Disputation erhalten: auf f. 160v bricht sie mit den Worten: *advertendum, ex dictis circa praesens* ab[46]. Die Disputation der Edition *de Conciliis* fehlt ganz. D 123 enthält aber die unterschlagenen Quästionen über das unfehlbare Lehramt der Kirche und des Papstes, die in der Ausgabe nicht abgedruckt sind. Dieser Umstand gibt der Dillinger Handschrift besonderen Wert.

Die römische Handschrift ist in der Fides-Frage die wertvollste, die Dillinger dagegen in den ekklesiologischen Fragen. Erstere ist für die Beurteilung der Entwicklung der suaresianischen Kirchenlehre, letztere aber wegen der unedierten Teile, auch in der Lehre selbst, unentbehrlich.

K. Deuringer, durch den ich auf die Handschriften von Karlsruhe aufmerksam wurde[47] meint, die Karlsruher Hefte seien zum großen Teil unmittelbare Mitschriften der Hörer von Suarez. Die römische Handschrift ist meines Erachtens sorgfältige Abschrift

[46] In der Edition Opp. 12, S. 287.

[47] K. Deuringer, Die Lehre vom Glauben beim jungen Suárez auf Grund handschriftlicher Quellen dargestellt, Freiburg i. Br. 1941, S. 10. Die Dillinger Handschriften kannte ich schon, bevor mir diese Dissertation in die Hände kam. Deuringer beschreibt auf S. 10—15 die beiden Fides-Handschriften von Karlsruhe und Dillingen, wobei er auch auf die unedierten Teile aufmerksam macht.

einer unmittelbaren Mitschrift, die Dillinger Handschrift eine spätere Abschrift aus verschiedenen Vorlagen.

Chronologie der Vorlesungen *De Fide* und *De Ecclesia*

Die wichtigste Frage aber, die uns eigentlich zu dieser Untersuchung angeregt hat, ist: Hat Suarez einen eigenen Traktat *De Ecclesia* vorgetragen und wenn ja, wann?

Um diese Frage näher zu erörtern, müssen wir genau der Chronologie seiner Vorlesungen über die drei theologischen Tugenden nachgehen. Suarez hat im dritten Jahr seines römischen Aufenthaltes *De gratia* gelesen. Diesen Traktat konnte er am 30. April abschließen[48]. Nach kurzer Unterbrechung beginnt er am 4. Mai mit dem Fides-Traktat[49]. Die ersten zwei Disputationen *De obiecto formali et materiali* nimmt er in zwei Wochen durch. Am 23. Mai behandelt er bereits die dritte Disputation *De propositione necessaria in obiecto fidei*[50], darin sehr eingehend auch die apologetischen Fragen über die Glaubwürdigkeitsgründe. In weiteren drei Wochen hat er auch die nächsten zwei Disputationen abgeschlossen: *De qualitate et varietate proponentium fidem* und die schwere Frage über die *analysis fidei (De resolutione ultima fidei ex parte obiecti*[51]). Diese ins Einzelne gehende Feststellung ist nötig, weil die Handschrift in diesem ersten spekulativen Teil von der Einteilung und dem Text der gedruckten fünf Disputationen ziemlich abweicht[52]. Am 17. Juni schließt Suarez diese erste Hälfte des spekulativen Teiles.

In der Dillinger Handschrift befindet sich an dieser Stelle eine aufschlußreiche Bemerkung[53]: *Hactenus de obiecto, ad quod spectant 4 disputationes, quas hic omisit seu de Ecclesia, de Traditionibus, de authoritate Scripturae et Pontifice, Conciliis, ex quibus de Eccle-*

[48] K 443, f. 75v.
[49] K 443, f. 81r und D 123, f. 1 r.
[50] K 443, f. 90v.
[51] D 123, f. 38ff.
[52] In den Hss D 123, K 443, R 452:

	Prologus De Fidei acceptionibus
Disp. 1	De obiecto formali fidei cc art. 1, 2, 3. Iae quaestionis
2	De Obiecto materiali fidei
3	De propositione necessaria in Obiecto fidei
4	De qualitate et varietate proponentium fidem
5	De resolutione ultima fidei ex parte Obiecti

in der Edition Opp. 12:

	Disp. 1 Prooemialis De objecto hujus doctrinae et variis acceptionibus fidei
3	De objecto formali fidei, et quomodo ad illud fiat ultima resolutio
2	De objecto seu subjecto materiali fidei
4	De propositione objecti fidei sufficiente, et necessaria ad credendum
5	De regulis quibus fidei objectum infallibiliter proponitur
3	De objecto formali fidei, et quomodo ad illud fiat ultima resolutio

[53] D 123, f. 45r.

sia et Pontifice satis in Controversiis dictum est. Nach dem Datum heißt es dann weiter: *Has duas sequentes Disputationes de Ecclesia et Pontifice privatim descripsi.* Nun folgen aber nicht die angekündigten zwei Disputationen, sondern nur fünf Quästionen über die unfehlbare Autorität des Römischen Papstes. Auf f. 71v endigt diese Abhandlung: *Gratias Deo Optimo Maximo. V. M. Cetera de Conciliis et aliis ex Controversiis petantur.* Dann nimmt der Schreiber den unterbrochenen Traktat wieder auf und setzt die Ausführungen über den Glauben fort. Diese fünf Disputationen (6—10, bis 95v) unterscheiden sich kaum von dem gedruckten Text. Nur fehlt in der Edition eine eigene Disputation *De prophetia* und ist die Reihenfolge der Disputationen etwas umgestellt.

Der zweite, moraltheologisch-kanonistische Teil wird in den drei Handschriften verschieden eingeteilt. Die römische Handschrift unterscheidet klar: *secunda pars hujus materiae*, beginnt wiederum mit Disputatio 1 und schließt mit der Disputatio 7. Die Dillinger Handschrift fährt mit Disputatio 17 fort und schließt mit Disputatio 24. Die Reihenfolge der Disputationen ist in der Dillinger Handschrift (D 123) ungeordnet. Die Disputatio 17 und 18 findet man auf f. 257v bzw. 286v. Diese letztere wird unvollendet abgebrochen. Die Disputationen 19 bis 24 sind auf f. 163r bis 243r zu suchen. Die römische und die Dillinger Handschriften geben zweierlei Numerierungen. Bei Disputatio 5 steht: *in ordine Disputatio 11*, bei Disputatio 6 seu 13, De prophetia: *Disputatio 21 seu 10.* Der Grund dafür kann sein: entweder hat der Professor keine Reihenfolge angegeben oder es hat der Abschreiber bei der Reinschrift mehrere Handschriften vor sich gehabt[54].

Diesen zweiten praktischen Teil beginnt Suarez im Herbst 1583. Am 9. Jänner 1584 ist er mit den sieben Disputationen fertig (D 123f. 275 r: *absolvit 9 Januarii, deinde incoepit tractatum de Spe 23. Maii 1584).* Jetzt überspringt er den leichteren Traktat *de spe* und liest über die Tugend der Liebe, wiederum in einem spekulativen und einem praktischen Teile. Am 18. Mai schließt er den Traktat ab (R 452, S. 710: *Finis materiae de charitate 18 Maii anno 1584).* Nach Pfingsten beginnt er mit der Tugend der Hoffnung, R 452, S. 445: *2. 2 Materia de Spe lecta per R P Franciscum Suarez Societatis Jesu in Collegio Romano anno 1584 die 23 Maij.*

Diese Abhandlung ist im Vergleich zu den zwei anderen sehr kurz gehalten. Neben den 24 Disputationen des Glaubenstraktates wird der Stoff in zwei Disputationen behandelt. Dem Umfang nach umfaßt er kaum ein Viertel des Traktates *De Caritate.* Wenn Suarez nun für den Caritastraktat vier Monate brauchte, aber unterbrochen durch die Faschings- und Osterferien, dann wird er wohl *De spe* kaum einen Monat gelesen haben. Die Annahme dürfte

[54] Von den zwei Karlsruher Handschriften sind nur in K 443 die ersten vier Disputationen numeriert, weitere Nummern sind weder im spekulativen noch im praktischen Teile angegeben.

berechtigt sein, daß er um Mitte Juni bereits damit zu Ende war. Nun stand ihm bis zu den „Hundstagen" noch ein Monat mit vollem Vorlesungsbetrieb und dann bis September noch eineinhalb Monate mit beschränkten Vorlesungen zur Verfügung. Was las er in dieser Zeit?

An dieser Stelle wollte ich die ekklesiologischen Fragen hereingenommen sehen. Nun legt aber J. Giers den Traktat De iustitia et iure in gerade diese Zeitspanne. Für seine Vermutung spricht immerhin der Umstand, daß der hl. Thomas nach den theologischen Tugenden die moralischen Tugenden folgen läßt. Wenn nun Suarez den Traktat von der Gerechtigkeit in Rom wirklich vorgetragen hat, so könnte er diese Vorlesungen nur in dieser Zeit gehalten haben. Es bleibt aber folgendes zu beachten: Den Spes-Traktat beginnt Suarez erst am 23. Mai und da der Stoff doch fast 20 Vorlesungen in Anspruch nimmt, konnte Suarez die Spes-Vorlesungen nicht schon im selben Monat Mai schließen[55]. Diese zwar kleine Abhandlung hat doch bis Mitte oder 20. Juni gedauert. Wie dann aber Suarez noch in den vorlesungsärmeren Sommermonaten den ziemlich umfangreichen Traktat unterbringen konnte, darüber werden wir anderswo handeln.

Datierung der drei ekklesiologischen Disputationen

Wann hat Suarez die drei ekklesiologischen Disputationen gelesen? Spanedda meint: ganz im Rahmen des Fidestraktates, also ungefähr an der Stelle, wo sie heute stehen[56]; Salaverri dachte, er hätte sie vom Fidestraktat getrennt als selbständige Abhandlung gelesen. Aber wann? Darüber gibt er keinen Aufschluß. — Vielleicht im Jahre 1585, da Suarez in einer Bemerkung angibt, er hätte „De Pontifice" in jenem Jahre in Rom gelesen[57]? P. Mélot S. J. verlegt diese Vorlesungen sogar in die Jahre 1590/91[58].

In diese verschiedenen Vermutungen müssen wir nun Licht zu bringen suchen. Die Meinung von P. Mélot entbehrt jeden Grundes. Es ist wohl nur ein Druckfehler in der venezianischen Ausgabe (1742), wo in der Disp. IX. sect. IX 4 die Worte stehen: *hanc congregationem quae nunc sub oboedientia Gregorii XIV in fide Christi exsistit.* Wegen dieser Angabe hatte auch Spanedda Bedenken. Er wollte die Schwierigkeiten an Hand anderer Ausgaben lösen[59]. Die Frage wird nun durch die Handschrift von Dillingen endgültig gelöst, wo an der angegebenen Stelle und auch an anderen Stellen eindeutig *Gregorii 13* steht[60].

[55] Wie J. Giers 21. 27 meint.

[56] Spanedda 28: Le nostre tre disputationes vanno dunque inserite nel primitivo trattato De fide iniziato a Roma nel 1583 e precisamente nel punto dove si parla della regola di fede.

[57] *Ego autem fere ante triginta annos, hoc est anno Domini 1585, docui Romae esse de fide hunc Pontificem esse verum Pontificem.* Opp. 12, S. 164–165.

[58] C. Sommervogel, Biblioth. de la Comp. de Jésus VIII, 1678.

[59] Spanedda 24.

[60] D 123, f. 133v.

Aber eben diese Angabe schließt nun auch das Jahr 1585 als Möglichkeit aus. Im Jahre 1584/85 las Suarez nach eigener Angabe De Incarnatione. Das bestätigt auch die Handschrift K 445, wo es ausdrücklich heißt, er habe den Traktat am 4. Nov. 1584 begonnen. Die ersten Monate des Jahres 1585 kommen also nicht in Betracht. Er kann die ekklesiologischen Fragen auch nicht am Ende des Inkarnationstraktates behandelt haben, weil er als regierenden Papst in den Disputationen De Ecclesia und De Pontifice immer Gregor XIII. angibt. Nun ist aber Gregor XIII. am 10. April 1585 gestorben. Also muß er die zwei Abhandlungen vor diesem Zeitpunkt beendet haben.

Die Meinung von Fr. Spanedda ist ebenfalls nicht stichhältig. Spanedda hat nur den gedruckten Text und noch die Bemerkungen des Herausgebers eingesehen. An Hand der Handschriften können wir nicht mehr annehmen, daß Suarez die Fragen im Fides-Traktat an der heutigen Stelle vorgetragen hat. An dieser Stelle fehlen sie nämlich sowohl in der römischen wie auch in der Karlsruher Handschrift[61].

Es bleibt also kaum eine andere Zeitspanne als die Sommermonate des Jahres 1583[61a]. Für diesen Termin spricht die Dillinger Handschrift, welche die ekklesiologischen Disputationen der Reihe nach hieher setzt, aber doch trennt.

Die Schwierigkeit besteht immerhin, daß die Zeitspanne für diese bedeutsamen Fragen wirklich knapp ist. Aber anderswo kann man diese Disputationen kaum einschieben. Und die Schwierigkeit aus den Worten von Suarez, wonach er „De Pontifice" im Jahre 1585 gelesen habe, wäre zu lösen durch den Hinweis, daß man drei mit fünf doch leicht verwechseln kann. Wir müssen also doch eher annehmen, Suarez habe diese drei ekklesiologischen Disputationen im Sommer 1583 gelesen.

III.

DIE EKKLESIOLOGISCHEN DISPUTATIONEN

Wenn wir nun Suarez selber fragen, was seine Absicht mit den ekklesiologischen Disputationen gewesen sei, gibt er uns an verschiedenen Stellen der handschriftlichen Abhandlung eine mehrfache Antwort.

Es scheint, als wollte er die Disputationen *De Ecclesia* ursprünglich in den Fidestraktat einfügen. Die erste Hälfte des spekulativen Teiles, in dem er in fünf Disputationen über das

[61] In K 443 fehlt zwar der Schluß, aber der erste, spekulative Teil ist bis auf einige Fragen der letzten Disputation vollständig.

[61a] Ich wollte das früher ausschließen, da ich die Zeit als zu knapp gefunden hatte. Ich dachte nämlich, wenn Suarez für die ersten fünf Disputationen gut anderthalb Monat verwendete, so brauchte er ebensoviel für die letzten fünf Disputationen, die in beiden Handschriften von Rom und Karlsruhe mehr Raum einnehmen als der erste Teil. (I. Teil: R: 117 Seiten, K: 26 Blätter; II. Teil: R: 123 Seiten, K: 27 Blätter.) So meinte ich, dieser zweite Teil hätte die Sommermonate sicher ausgefüllt. Suarez scheint sich aber mehr beeilt zu haben.

obiectum fidei gehandelt hat, schließt mit der Bemerkung: *Hactenus de obiecto, ad quod spectant 4 disputationes, quas hic omisit seu de Ecclesia, de Traditionibus, de authoritate Scripturae et Pontifice. Conciliis, ex quibus de Ecclesia et Pontifice satis in Controversiis dictum est*[62]. Ob das nur die Reflexion des Scholars war *(omisit* würde das andeuten) oder die Bemerkung des Professors *(omisi?)*, kann man aus D 123 nicht entscheiden, denn solche Schreibfehler findet man in dieser Handschrift öfters. Aber immerhin wurden die genannten Disputationen an dieser Stelle nicht vorgetragen. Sie sind auch, außer dieser Dillinger Handschrift, in keiner anderen zu finden. Diese Trennung beweist auch noch eine weitere Bemerkung: *Has duas sequentes disputationes de Ecclesia et Pontifice privatim descripsi*[63].

Aus der obigen Bemerkung geht auch hervor, daß Suarez anfänglich einen fast vollständigen Traktat *De locis* konzipiert hat. Er führt aber den Plan nicht aus, sondern verweist seine Schüler auf Bellarmins Kontroversen[64]. Wir wissen, daß Bellarmin im gleichen Schuljahr *De Pontifice* und *De Conciliis* gelesen hat[65].

Erst als ihm später nach Abschluß des spekulativen Teils des Traktates *De fide* noch Zeit übrig blieb, entschloß er sich zu den drei ekklesiologischen Disputationen. In der Durchführung hat also Suarez die ekklesiologischen Fragen vom Fidestraktat bzw. von der Disputation *De obiecto fidei* getrennt gegeben.

Wie gedachte er aber diese Abhandlungen in den schon gelesenen Stoff einzubauen? Darüber gibt er uns im unterschlagenen Proemium *De Ecclesia* näheren Aufschluß. Da dieser Einleitung in unserer Frage entscheidende Wichtigkeit zukommt, geben wir sie im vollständigen Wortlaut wieder[66]:

DISPUTATIO VI. DE ECCLESIA

Proemium

DIXI in praecedenti disputatione necessariam esse in Ecclesia autoritatem aliquam, quae certa et infallibili Spiritus sancti authoritate veritates fidei nobis proponat et definiat: quae regula fidei quo ad nos appellari solet, et non est unica sed multae, et ideo de omnibus est singillatim dicendum, ut doctrina de obiecto fidei absoluta et perfecta sit. Quia vero manifesta haec et latissima sunt et his temporibus ab innumeris latissime disputata, breviter ea solum attingamus, quae scholastici sunt instituti, etc. In his autem argumentis praecipue duo considerari possunt. Primo, An sint, quid sint, quas proprietates habeant ea quae veluti earum notitiam[66a] *manifestant. Secundum est, quae sit earum authoritas et in confirmandis doctrinis veritas. Haec posterior concreta ratio huius loci est omnino propria. Prior enim non nihil aliena, et ideo illam solum attingamus quatenus nostrae intentioni potest deservire. Totam vero disputationem hanc ad tria praecipua capita revocabo. Seu Ecclesiam ante, qua tanquam ab antiquiori et nobis accomodata incipiemus, traditionem, sacram scripturam post. In Ecclesia vero tria sunt nobis praecipue consideranda: seu totum corpus et illius certa et indubitata veritas. Primum et supremum*

[62] D 123, f. 45r.
[63] Ebd.
[64] f. 45r 70v: *Cetera de Conciliis et aliis ex Controversiis petantur.*
[65] Siehe oben S. 143.
[66] D 123, f. 197r. Dieses Proemium fehlt in der Edition; siehe Opp. 12, S. 244.
[66a] *essentiam?*

ius caput seu summus Pontifex et congregationes pastorum Ecclesiae, quae totum corpus repraesentant seu concilium. Ultimo vero haec omnia inter se conferamus, ut unicuique suum locum dignitatis et authoritatis tribuamus.

Aus dieser Einleitung geht hervor, daß Suarez die in Rede stehenden Disputationen doch als Ergänzung gedacht hat, durch die er seine Erörterung *De obiecto fidei* abschließen wollte. Weiterhin versichert er uns, er wolle keine Kontroverstheologie bieten, sondern nur eine scholastische Darstellung der Fragen, die in den Glaubenstraktat hineinpassen. Er wollte aber auch keinen vollständigen Traktat über die Kirche geben. Das erhellt aus einer Bemerkung, wo er über die innere Organisation der Kirche spricht[67].

Immerhin gab er jeder einzelnen Glaubensregel eine systematische Unterbauung über Existenz, Wesen und Eigenschaften. Ursprünglich beabsichtigte er auch die zwei Glaubensquellen eigens zu behandeln: die Überlieferung und die Heilige Schrift. Am Schluß verspricht er uns noch eine Synthese, in der er die drei „Glaubensregeln" unter sich vergleichen und jeder ihre Stelle zuweisen wollte. Das war der Plan.

Und was bietet uns nun Suarez tatsächlich in der Durchführung? Zu unserem großen Bedauern fehlen in den römischen Vorlesungen vor allem die zwei Abhandlungen über die Glaubensquellen. In der Lectura posterior von Coimbra war er konsequenter; dort hat Suarez auch diese Frage behandelt. Weiterhin vermissen wir die abschließende Synthese der drei Glaubensquellen. Ob sie ursprünglich im Text doch vorhanden war, entzieht sich unserer Kenntnis, da ja in der Dillinger Handschrift die dritte Disputation De Conciliis fehlt. Die drei Kapitel über Kirche, Papsttum und Konzilien hat er jedoch gut dargestellt, und zwar beantwortet er seinem Versprechen gemäß bei jeder Glaubensregel die beiden Fragen: *quid sit et quam auctoritatem habeat in definitionibus fidei.* So finden wir sie in der Handschrift. In der Edition hat ja der Herausgeber P. Alvarez bei allen drei Disputationen jeweils den zweiten Teil unterschlagen; er verweist auf frühere Abschnitte, in denen Suarez diese Fragen in der Lectura posterior ebenfalls kurz erörtert hat.

Wie sich die Handschrift nun zur Edition verhält, das soll die folgende Tabelle veranschaulichen:

D 123 VI.			DISPUTATIO DE ECCLESIA	Opp. 12 IX.
f. 97r	Proemium			fehlt
f. 97v	q	1.	An sit et quid sit Ecclesia, et ex quibus partibus constet	244
f. 109r	q	2.	Quando inceperit Ecclesia	253
f. 109r	q	3.	An postquam Ecclesia haec incepit, semper duraverit, et usque ad finem saeculi duratura sit	255
f. 112v	q	4.	An Ecclesia perseveret semper una numero, an specie tantum	259
f. 114v	q	5.	An unitas Ecclesiae ex membris diversa munera et facultates habentibus consurgat	260

[67] Siehe oben 146.

f. 116v	q 6.	An Ecclesiae unitas unum etiam visibile caput in terris requirat	262
f. 126r	q 7.	An Ecclesia sancta, apostolica sit et catholica	270
f. 128r	q 8.	An vera Ecclesia Christi visibilis sit	272
f. 132r	q 9.	An certa et divina fide constare possit hanc numero et in individuo esse veram Ecclesiam	275
f. 139r	q 10.	An universalis Ecclesia in rebus fidei et morum errare possit	fehlt
f. 145v	q. 11	An omnes Episcopi vel doctores fidei doctrinam tradentes, possint in erroneam doctrinam omnes conspirare	fehlt
f. 148r	q 12.	An solus universalis Ecclesiae sensus ita sit infallibilis regula fidei, ut omnes obliget ad credendum	fehlt

VII.		DISPUTATIO DE SUMMO PONTIFICE	X.
f. 150r bis 160v; hier abgebrochen	q 1.	An Christus Dominus universalem Ecclesiae curam Petro peculiariter concesserit atque adeo an Petrus in terris primus Vicarius Christi fuerit	280
	q 2.	An illa potestas et universalis Ecclesiae pastoris dignitas, quae in Petro fuit, in Episcopo Rom. per continuam successionem permanserit, usque ad eum qui nunc cathedram Ecclesiae tenet	291
	q 3.	An Episcopus Romanus jure divino ex Christi Domini institutione sit universalis totius Ecclesiae Pontifex	303
	q 4.	An et quomodo Summus Pontifex ab hominibus eligi debeat	307
	q 5.	An certa fide constare possit, hunc hominem esse verum Pontificem et Ecclesiae caput	312
	q 6.	An Papa, semel existens Papa, necessario, dum vivit, sit Papa, vel possit aliqua ratione a dignitate cadere	315
f. 45r	Bemerkung:	*Gratias Deo Opt. Max. 17. Junii. Has duas sequentes disputationes De Ecclesia et Pontifice privatim descripsi*	
47r	q 1.	An Papa absque generali concilio aliquid de fide credendum difinire possit	fehlt
51v	q 2.	An Summus Pontifex in doctrina tradenda errare possit	fehlt
64v	q 3.	An in his, quae ad mores Ecclesiae pertinent, possit Summus Pontifex errare	fehlt
67r-v	q 4.	An possit Pontifex errare in canonizatione alicuius Sancti	fehlt
70r	q 5.	Utrum Summus Pontifex in approbatione religionis possit errare	fehlt

Eine interessante Frage bleibt uns noch: was hat Suarez dazu bewogen, seinen Fidestraktat durch die ekklesiologischen Disputationen zu ergänzen. Im Gang der Vorlesungen verweist er seine Hörer öfters auf die Kontroversen von P. Bellarmin. Einmal sagt er: *de Ecclesia et Pontifice satis in Controversiis dictum est*, ein andersmal heißt es: *Cetera de Conciliis et aliis ex Controversiis petantur.*

Bellarmin las, wie wir gesehen haben, in den gleichen Frühlings- und Sommermonaten De Pontifice und De conciliis. Wollte nun Suarez einfach das scholastisch kurz zusammenfassen, was Bellarmin weit und breit auseinandergelegt und mit den Neuerern diskutierend erörtert hatte? Oder wollte er seine Ansicht über den Kirchenbegriff eigens betonen? Wir wissen ja, daß in dieser Frage

die zwei Großen etwas verschiedene Wege gegangen sind. Bellarmin betont den Primat, Suarez die wahre Lehre.

Vergleich der Dillinger Handschrift mit dem Text der Edition

Nach all diesen Erörterungen bleibt uns noch eine Untersuchung: Wie verhält sich der handschriftliche Text zum Text der Edition? In drei Schritten wollen wir diese Frage einer Klärung zuführen.

Da es sich im ganzen Problemkomplex um das Objekt des Glaubens handelt, ist unsere erste Frage: Wie muß die Offenbarung vorgelegt werden, damit unser Glaube vernünftig ist? Über diese sog. Glaubwürdigkeitsgründe handelt Suarez in der 3. bzw. (im Druck) 4. Disputation. Wie verhält sich die Lectura prior von Rom zur Lectura posterior von Coimbra? Diese Untersuchung ist nicht ohne Bedeutung, da eben in dieser Frage die Grundthese der suarezianischen Ekklesiologie aufleuchtet.

Dann stellt sich eine zweite Frage um die Eigenschaften jener Organe, die uns die Glaubenswahrheiten vorlegen: um das unfehlbare Lehramt der Kirche, des Papstes und des Konzils.

Im dritten Schritt wollen wir dann feststellen: Worin bestand eigentlich die Umstellungsarbeit des Herausgebers, inwiefern war sie berechtigt und inwieweit hat diese die ursprünglichen Gedanken von Suarez verkürzt, verschoben oder verändert?

Vor allem untersuchen wir die fundamentaltheologische Frage der Glaubwürdigkeitsgründe.

In der folgenden Darstellung vergleichen wir also die Disputation 3. der Handschrift mit der Disputatio 4. der Edition: *De propositione necessaria in obiecto fidei*, und hier auch nur die Sectio tertia: *An fides catholica, quam profitemur, ita sit proposita, ut sit evidenter credibilis*[68]. In dieser Section behandelt Suarez die apologetisch wichtige Frage der *motiva credibililatis*. Im großen und ganzen zählt er beidemale die gleichen Beweggründe auf. Aber im Druck sieht man doch die korrigierende Hand des Primarius von Coimbra. Die Beweise werden geordneter und logischer vorgelegt. In der Lectura posterior bringt Suarez zuerst die Bedingungen und Kennzeichnungen der wahren Lehre: *qualitates, conditiones, praerogativae verae doctrinae*, also die objektiven inneren Motive, wie man heute sagen würde. Er stellt deren drei auf: die Wahrheit, Heiligkeit und Wirksamkeit der Lehre: 1. *veritas sine admixtione alicuius falsitatis*, 2. *sanctitas et puritas doctrinae*, 3. *efficatia doctrinae*.

Daß von Suarez die wahre Lehre und der Glaube so stark betont werden, ist für seine ekklesiologische Grundthese bezeichnend: für ihn ist nämlich die *forma et anima Ecclesiae* der Glaube[69]. Das

[68] D 123, f. 92v. Im Druck (Opp. 12, S. 119) wird die Frage etwas anders formuliert: *Utrum mysteria fidei christianae sint evidenter credibilia.*

[69] Siehe darüber Fr. Spanedda, L'ecclesiologia di Fr. Suarez. S. 34–37, und neuestens: L. Hofmann, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suarez: Trierer Theol. Ztschr. 67 (1958) 146–161, bes. S. 147.

fällt in der Handschrift vielleicht noch mehr auf, als im Druck. *Quia enim prima forma Ecclesiae fides est, supra illam merito dicitur fundari Ecclesia quia fidei regula est et judex*[70]. Wieweit Suarez in dieser seiner Ansicht unter dem Einfluß der Lehre von Card. Torquemada steht, wollen wir anderswo erörtern.

Die übrigen, meist äußeren Motive, sind in beiden Texten die gleichen: *miracula, martyres, perpetuitas-constantia fidei*. In diesem Zusammenhang bringt er auch den Beweisgrund aus dem Leben der Kirche, die sog. *via empirica*[71]. Der zweite Beweggrund der Handschrift *(ex auctore evangelicae doctrinae)* wird in der Edition etwas erweitert: *ex multitudine et auctoritate testium hujus doctrinae*. Dagegen fehlt im Druck das letzte, mehr subjektive, Glaubwürdigkeitsmotiv der Handschrift: *ex testimoniis interioribus*.

Aus diesem Vergleich geht hervor, daß Suarez in seiner Entwicklung immer deutlicher seine eigene Ansicht über die Seele der Kirche betont hat.

Glaubensregel und Glaubensquelle

Nach der Frage um die Vernunftgemäßheit des Glaubens behandelt Suarez die Eigenschaften jener Autoritäten, die uns die göttliche Offenbarung unmittelbar zu glauben vorlegen. Träger dieses unfehlbaren Lehramtes sind: Kirche, Papst und allgemeines Konzil. Dieses Problem wird in der Disputatio 4 der Handschrift, bzw. in der Disputatio 5 der Edition besprochen. Die zwei „Lecturae" weisen darin ziemlich verschiedene Züge auf. Das fällt schon im äußeren Aufbau der Abhandlungen auf:

Disp. 4 De qualitate et varietate proponentium fidem	Disp. 5 De regulis quibus fidei obiectum infallibiliter proponitur
1 Utrum oporteat existimare eum qui proxime fidem proponit esse infallibilis veritatis: f. 32v	Sect. 1 An proxime fidem proponens infallibilis auctoritatis aut veritatis esse debeat: S. 138
2 Utrum sit inter homines aliqua sensibilis regula fidei, quae infallibili authoritate fidem proponat et delineet: f. 34v	2 An in Ecclesia requiratur aliqua infallibilis regula fidei: S. 139
3 Utrum sit semper in Ecclesia aliqua visibilis et animata regula atque adeo aliquis Judex qui homo sit et loqui possit, qui non solum humana, sed infallibili etiam authoritate proponat et discernat credenda a non credendis: f. 36r	5 An requiratur regula fidei animata et veram doctrinam discernens: S. 152
	3 An Sacra Sriptura sit infallibilis regula fidei: S. 142
	4 An traditio non scripta sit infallibilis regula fidei: S. 148

[70] D 123, f. 49r.
[71] n. 11.

[Diese Frage wird ausgeführt: Disp. VI q 10–12; D 123, f. 139r–149v]

[Die Disp. „De conciliis" fehlt in D 123]

[Ausführlich erörtert: Disp. VII q 1–5; D 123, f. 47r–71v]

6 An Ecclesia universalis sit infallibilis in credendo ac proinde certa regula fidei: S. 154

7 An legitimum Concilium sit certa regula fidei: S. 157

8 An Papa sine Concilio sit certa regula fidei: S. 161 bis 165

Wie wir sehen, führt Suarez in Coimbra die allgemeine Frage einer sichtbaren und beseelten *regula fidei* weiter aus. Er zeigt nicht nur konkret, welche diese unfehlbaren Offenbarungsorgane sind, sondern zuvor legt er auch die Glaubensquellen ausführlich dar, aus denen diese Autoritäten ihre Lehre schöpfen. In dieser Hinsicht ist der Primarius von Coimbra folgerichtiger als der Professor von Rom; dort gibt er eine vollständige theologische Erkenntnislehre und schickt richtig die Schrift der Frage der *Regula fidei proxima* voraus.

Im Plan hat Suarez die Glaubensquellen auch in Rom eingebaut, aber wahrscheinlich aus Zeitmangel nicht durchgeführt. Im ersten Guß der römischen Vorlesungen fehlen sogar die unfehlbaren Lehrämter. In den Ergänzungsvorlesungen der drei ekklesiologischen Disputationen hat er aber dann diesen Mangel nicht nur ersetzt, sondern die Fragen sogar viel gründlicher und ausführlicher behandelt.

Und nun treten wir an diese Disputationen näher heran. Denn viel wichtiger als die methodische Frage, die wir bisher behandelt haben. ist eben der inhaltliche Vergleich der Handschrift mit der Edition. Diese Untersuchung ist auch darum wichtig, weil wir eben hier auf die „acción imperdonable de mutilador y accomodador" des Herausgebers (wie J. Salaverri sich ausdrückt) stoßen[72].

In unserem Vergleich können wir uns auf die unterschlagenen Teile beschränken, da die edierten Abhandlungen im Werke von Fr. Spanedda gründlich bearbeitet wurden.

Die unterschlagenen Teile der ekklesiologischen Disputationen

P. Alvarez, der Herausgeber der posthumen Werke von Suarez, hat die drei Teile, die über die Lehrautorität der Kirche, des Papstes und des Konzils handeln, einfach ausfallen lassen. Er fühlte sich zu dieser Verstümmelung des Textes berechtigt, weil — wie er sagt — diese Teile in einer vorausgegangenen Disputation genügend behandelt worden seien: *Nec repetendas duximus ex iisdem disputationibus sectiones illas, quae superius in hac posteriori lectura, disputatione quinta, ex instituto et accurate pertractantur*[73]. Darum verweist er die Leser einfach auf diese Abschnitte[74].

[72] J. Salaverri, S. 49.

[73] Opp. 12, S. 244.

[74] Disp. IX, sect. 9 (Opp. 12, S. 280): *De auctoritate Ecclesiae circa res fidei, quae explicanda hoc loco sequebatur, jam superius, disp. 5 a sect. 5. tractatum est.*

Aber so einfach hätte P. Alvarez sich die Herausgabe nicht machen dürfen. Denn Suarez versichert uns ja, daß er dort die ganze Unterbauung eben nur dieser Lehrautorität wegen vorgenommen habe. Seine Auslegung sollte in der Begründung des kirchlichen Lehramtes kulminieren. In der Einleitung der Frage Disp. IX, q 10: *An universalis Ecclesia in rebus fidei et morum errare possit*, betont er das ausdrücklich: *Hic est enim omnis hujus disputationis praecipuus scopus, ob hanc enim rem explicandam totam hanc tractationem instituimus*[75]. Auch in der Einleitung zu De Summo Pontifice sagt er zur Frage betreffend Einsetzung und Primat des Papstes: *supponenda potius est quam disputanda*. Er erledigt sie auch ziemlich kurz, um seine ganze Aufmerksamkeit der unfehlbaren Lehrautorität des Papstes zuzuwenden[76]. Und eben der Vergleich dieser Teile wird uns zeigen, daß Suarez die Frage der Unfehlbarkeit auch in Coimbra kurz behandelte, aber *abunde* und *accurate* eben in Rom ausgelegt hatte.

Vergleichen können wir immerhin nur die zwei Disputationen über Kirche und Papsttum, weil die dritte Disputation, De Conciliis, in der Handschrift fehlt.

De Ecclesia

Wenn wir nun die drei Quästionen 10, 11, 12 der handschriftlichen Disputation VI mit der sect. 6 der V. Disputation der Edition vergleichen, so kommen wir zu folgendem Resultat[77]: Die Handschrift ist schon in der Problemstellung viel reicher, als der gedruckte Text. In der gedruckten Sektion wird nur die allgemeine Frage gestellt: Ob die allgemeine Kirche im Glauben unfehlbar und demnach eine *certa regula fidei* sei. In der Handschrift geht der römische Professor in drei Schritten voran. Zuerst beweist er im allgemeinen, daß die Kirche in Glaubens- und Sittenfragen nicht irren kann[78]. Dann fragt er aber für drei angewandte Fälle weiter: ob auch die Bischöfe und die Lehrer des Glaubens und die allgemeine Überzeugung der Kirche unfehlbar seien: *An omnes Episcopi vel doctores fidei doctrinam tradentes errare possint — An solus universalis Ecclesiae sensus ita sit infallibilis regula fidei, ut omnes obliget ad credendum*[79].

Bei der ersten Quästio stellt er noch zwei interessante Fragen: Ob es möglich wäre, daß die Lehrer ihre Ansicht hätten und alle anderen anderer Ansicht wären und an welche Partei man sich in

Disp. X, sect. 6 (Opp. 12, S. 322): *caetera de illius [Pontificis] auctoritate quod doctrinam et mores pro tota Ecclesia videri possunt superius in disputatione quinta, octava sectione.* — Disp. XI, sect. 3 (Opp. 12, S. 333 in der Schlußbemerkung der Disputation De Conciliis): *Atque haec de priori parte earum, quas auctor initio totius disputationis proposuit; posteriorem vero censuimus omittendum, eo quod abunde in disp. 5, sect. 7 fuerit explicata ...*

[75] D 123, f. 139r. Auch diese Äußerungen fehlen natürlich im Druck.

[76] f. 47r.

[77] D 123, f. 139r–150r; Opp. 12, S. 154–157.

[78] f. 139r.

[79] f. 145v. 148r.

diesem Falle halten sollte: *Cui parti esset adhaerendum*[80]. Bei der zweiten Quästio bringt er eine scharfe Unterscheidung zwischen den zwei Funktionen der Glaubensregel: der Feststellung bzw. Mitteilung der Wahrheit und der allgemeinen Verpflichtung, die vorgelegte Wahrheit anzunehmen[81]. Weiterhin erörtert der Primarius von Coimbra nur summarisch die zwei Möglichkeiten eines kirchlichen Versagens im Glauben: durch den Abfall vom Glauben *(apostatando in haeresim)* oder durch die Annahme von Falschem als Glaubenswahrheit infolge von unüberwindbarer Unkenntnis *(per ignorantiam invincibilem)*[82]. In der Lectura von Rom zerlegt Suarez noch zwei weitere Probleme: Könnte die Kirche auch so versagen, daß sie in die Unkenntnis einer positiven Glaubenswahrheit geraten würde, die zum Seelenheil notwendig wäre? Er denkt hier an ein göttliches Gesetz oder an eine Ausübung des wahren Kultes oder an eine Frage, welche die Sündenvergebung anbelangt. Suarez verneint natürlich all diese Möglichkeiten; denn hätte die Kirche nicht die vollständige und unverletzte Wahrheit, wäre sie nicht mehr die *via salutis*[83]. In einem *Dico 4to* geht er noch weiter und meint, die Gesamtkirche könne auch wahrscheinlich in einer Frage der Frömmigkeit und Sittenlehre nicht versagen, die nur *fide humana opinatur*. In diesem Falle bürgt nach ihm zwar nicht der unfehlbare Beistand des Heiligen Geistes, wohl aber die göttliche Vorsehung, die die Lehrer der Kirche besonders erleuchtet[84].

Auch in der Beweisführung sind alle Probleme in der Handschrift gründlicher bearbeitet als in der Edition. Die Schrifttexte werden ausgelegt, die Ansichten der Gegner, besonders die der Protestanten ausführlich erörtert und widerlegt, was in den Vorlesungen von Coimbra nicht immer der Fall ist. Hingegen werden in den römischen Vorlesungen weniger Theologen aufgezählt; das klassische Werk von Torquemada jedoch ist neben dem hl. Thomas fast immer an erster Stelle angeführt[85].

So bringen diese handschriftlichen Abhandlungen m. E. doch manche neuen Züge in die Lehre des Theologen von Granada; sie werden darum wohl in einer Neuausgabe der Werke von Suarez ihre gebührende Stellung einnehmen müssen.

De Summo Pontifice

Lenken wir unser Augenmerk nun noch auf den Traktat De Pontifice und vergleichen wir die fünf Quästionen, wie sie in D 123 f. 47r–71v in der Lectura prior zu lesen sind, mit der Lectura posterior, Sectio 8 der Disp. 5, wie sie in der Vivès-Ausgabe auf S. 161 bis 164 abgedruckt ist. Es fällt auch hier sofort auf, daß

[80] f. 148r.
[81] f. 148rv.
[82] Opp. 12, 155. 156.
[83] f. 141v.
[84] f. 141v.
[85] Vgl. z. B. D 123, f. 150r–153r mit Opp. 12, S. 280–282.

die Handschrift die Fragen viel ausführlicher behandelt, als der gedruckte Text. In der Edition macht die ganze Sektion kaum vier Großseiten aus, in der Handschrift aber füllen die 5 Quästionen 14 dicht beschriebene Blätter.

Vor allem eliminiert Suarez die Fragen, die er schon anderswo behandelt hatte: die Jurisdiktion in der Sakramentenlehre, die Strafgewalt in der Zensurenlehre usw. *Solum superest dicendum de potestate definiendi seu docendi Ecclesiam cum infallibilitate quae proprii est hujus loci*[86].

Dieses unfehlbare Lehramt ist ja nach Suarez der Hauptauftrag und die Hauptaufgabe des Papstes: *Praecipuum munus pastoris est docere. Ergo Summus Pontifex ex vi verborum habet peculiarem et potestatem et iurisdictionem ad docendam Ecclesiam. Sed non est aliud docere in huiusmodi iurisdictione, nisi praescribere, quid credendum sit*[87].

Dann stellt er die genauere Frage, ob der Papst auch ohne ein allgemeines Konzil die Unfehlbarkeit besitze, und ob er eine *regula fidei* sei. Das Problem erörtert er nicht nur der Häretiker halber, die das entschieden leugnen, sondern auch wegen einiger katholischer Autoren, die es mindestens bezweifeln: *qui licet primatum agnoscant supra singulos de Ecclesia, non tamen supra totam Ecclesiam collective et in Concilio generali congregatam*[88].

Die Fragestellung und auch der äußere Aufbau der Beweisführung aus der Schrift und *ex usu et traditione Ecclesiae* stimmt in beiden Texten fast völlig überein. Die Auslegung und Erklärung der Texte ist aber in der Handschrift ausführlicher. Weiterhin folgt in der Handschrift dem positiven Beweisgang eine umfangreiche Verteidigung einiger Päpste, die von Gegnern der Häresie beschuldigt werden. Diese Päpste sind: Liberius (f. 59v), Honorius (f. 60r), Felix II. (f. 61v) und Anastasius (f. 63v). Darüber findet man nämlich in der Edition nichts.

Aber auch die positive Beweisführung ist in der Handschrift viel gründlicher durchgeführt, besonders die Konzilien und Väterlehre über die Unfehlbarkeit des Papstes. Im Druck sind eben nur einige Namen aufgezählt, das Ganze macht kaum eine halbe Kolumne aus[89], dagegen werden in der Handschrift die Epistolae decretales der Päpste, die General- und Provinzialsynoden einzeln aufgeführt, hie und da auch ausgelegt und eine Auslese von den Vätern hinzugefügt[90]. Der Unterschied beider Texte wird noch auffallender in den angewandten Fällen, wo Suarez über die verschiedenen Objekte der päpstlichen Unfehlbarkeit handelt:

[86] Opp. 12, S. 161; D 123, f. 47r.
[87] D 123, f. 49v.
[88] Opp. 12, S. 162.
[89] Ebd. S. 163, Nr. 6.
[90] Aus dem Clemens-Decr. de Summa Trinitate beweist er, daß der Röm. Papst der *supremus judex in causis fidei* sei, aus dem Lyoner Konzil, daß die *Romana Ecclesia magistra omnium Ecclesiarum* (f. 49v) sei. Von den Vätern referiert er über Cyprian, Ambrosius, Gregor d. Gr., Augustinus, Hieronymus, Cyrill, usw. (f. 50rv).

	D 123	Opp. 12
in der Glaubenslehre	q 1 f. 47r–59v	Sect. 8 n. 5 S. 162
in der Sittenlehre	q 3 f. 64v	n. 7 S. 163
in canonizatione Sanctorum	q 4 f. 67v	n. 8 S. 163
in approbatione religionum	q 5 f. 70r	n. 9 S. 164

Die drei letzten Fälle werden im Druck in drei ganz kurzen Corollarien in jeweils ¾ Kolumne erledigt. Meistens werden die Leser auf verschiedene Autoren verwiesen. (Ob nicht auch diese ausgedehnten Autorenlisten von P. Alvarez stammen?) In der Handschrift hingegen bearbeitet Suarez diese Fragen in selbständigen Quästionen auf fünf bis sechs Seiten. Man könnte es beinahe so formulieren: in der Edition finden wir nur einen Abriß, in der Handschrift der römischen Vorlesungen dagegen ausgearbeitete Kapitel.

Man könnte den Vergleich noch weiterführen, aber schon aus dem bisherigen geht hervor, daß Suarez nicht in der Lectura posterior, sondern vielmehr in der unterschlagenen Lectura prior *abunde* und *accurate* die genannten Fragen behandelt, und es war schade, daß P. Alvarez diese Teile, in denen man die Kirchenlehre des jungen Suarez näher kennenlernen würde, einfach wegfallen ließ[91].

Wenn wir nun auf unsere Untersuchung zurückschauen, können wir die Ergebnisse in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Es konnte die zeitliche Abfolge der römischen Vorlesungen von Suarez und die Chronologie seiner Lehrtätigkeit in einem Lustrum erstmalig lückenlos dargestellt werden.

2. Die Vorlesungen haben wir immer wieder verglichen mit der Edition, um zu sehen, inwiefern sie unverändert abgedruckt sind oder inwieweit sie Stoff späterer Vorlesungen waren, so daß es möglich wird, die theologische Entwicklung des römischen Professors zu verfolgen.

3. Nur zwei größere Abschnitte fanden wir fast unverändert in der Edition wiedergegeben, so wie er sie im Römischen Kolleg gehalten hat: die Traktate *De actibus humanis* und von den theologischen Tugenden jene *De spe* und *De caritate*. In diesen Vorlesungen tritt Suarez als junger Professor von 32 bis 37 Jahren mit seiner persönlichen Lehrmethode ganz lebendig vor uns. Sein methodisches Vorgehen konnten wir im Traktat *De fide* und *De Ecclesia* ausführlicher darstellen. Bei den anderen Traktaten findet man eine fortwährende Klärung und Reifung. Diese frühen Werke sind jedenfalls zur Beurteilung seiner Entwicklung unentbehrlich. Zugleich erblicken wir schon in diesen Vorlesungen den

[91] Über die Lehre des jungen Suarez wurden bisher drei handschriftliche Traktate verwertet: Der Gnadentraktat in der Studie von Fr. Stegmüller, Zur Gnadenlehre des jungen Suarez, Freiburg i. Br. 1933; der spekulative Teil des Glaubenstraktates in der Dissertation von K. Deuringer, Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez auf Grund handschriftlicher Quellen dargestellt, Freiburg 1941; endlich der Traktat De iustitia et iure in der oben angeführten Habilitationsschrift von J. Giers.

Reichtum seiner theologischen Problemstellungen. Der Theologe von Granada hat — einige Traktate ausgenommen — fast alle Fragen schon in Rom durchgedacht und die Perspektiven seines späteren Bauwerkes aufleuchten lassen.

4. Einige Fragen mußten offen gelassen werden: z. B. ob die Einleitung in die Theologie und der Traktat *De Deo* (D 124) wirklich von Suarez stammen; weiterhin die näheren Beziehungen des jungen Suarez zum Kirchenbegriff von Kard. Torquemada und P. Bellarmin; ferner: die endgültige Datierung seiner ekklesiologischen Vorlesungen. Diese Fragen bedürfen einer weiteren Untersuchung.

5. Besondere Bedeutung beanspruchen jedoch die hier zum ersten Mal vorgelegten und gewerteten Teile seiner ekklesiologischen Disputationen. Die „Proömien" und manche seiner Anmerkungen zeigen uns die vollständige Planung des Lehrstoffes, und die „Quästionen" ergänzen den Bau seiner bisher bekannten Ekklesiologie. Inhaltlich bringen sie in der Lehre im wesentlichen nicht viel Neues, ergänzen aber doch mit wertvollen Zügen das bisher bekannte Gesamtbild des großen Theologen der nachtridentinischen Blütezeit, des *Doctor eximius et pius*.

DIE EUCHARISTIELEHRE HUGOS VON ST. VIKTOR

Von Dr. Heinz Robert Schlette, München

(Schluß)

III.

DIE BESCHAFFENHEIT DES EUCHARISTISCHEN SAKRAMENTES

Bevor die Beziehung der Eucharistie zur Kirche und die *participatio divinitatis* als ihre eigentliche Frucht dargestellt werden kann, muß zunächst geklärt werden, wie das von Christus als Opfer und *commemoratio* eingesetzte Sakrament wesensmäßig strukturiert ist. Dabei ist zu behandeln, wie Hugo Zeichen und Sache des Sakramentes versteht, wie er diese Unterscheidung speziell auf die Eucharistie anwendet und was das Einzigartige dieses Sakramentes im Vergleich zu der Gestalt der übrigen ist, die *conversio substantiae*.

1. Die Zeichenhaftigkeit

Hugo übernimmt die Bestimmung Augustins: *Sacramentum est signum rei sacrae*[1]. Die eucharistische Zeichenhaftigkeit ist aus Hugos Entwurf einer „allgemeinen Sakramentenlehre" zu verstehen.

a) Die Zeichenhaftigkeit der Sakramente im allgemeinen

Als vom heilsgeschichtlichen Sinn der Sakramente gesprochen wurde, wurde dargelegt, daß sich nach Hugo im Fortschreiten durch die drei Stadien immer klarer eine Zeichenhaftigkeit entfaltet, die in den neutestamentlichen Sakramenten vollendet wird. Die Zeichenhaftigkeit etwa der Sakramente im Stand des geschriebenen Gesetzes ist nicht ein direkter Hinweis auf das Heil, das sie wirken, sondern vielmehr auf die Zeichenhaftigkeit im Neuen Bund, so daß die Heilskraft jener Sakramente von Christus stammt.

Die Sakramente der Gnadenzeit vermitteln, weil sie aus der *passio Christi* strömen, jenen die innere Kraft. Diese Art Zeichenhaftigkeit nannten wir die „geschichtliche". Hier soll nun von der „ontischen" Zeichenhaftigkeit die Rede sein, als welche wir jene verstehen, die im Wesensaufbau des einzelnen Sakramentes gegeben ist.

Den Ansatz zur Erklärung dieser seinshaften Zeichenhaftigkeit hat man am günstigsten gewählt, wenn man mit Weisweiler von der *vas*-Theorie ausgeht[2]. „Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener oder Bote, die Gnade das

[1] DS I, 9, 2 (PL 176, 317C). Vgl. H. Weisweiler, a. a. O. 16. Zur folgenden Darstellung der sakramentalen Zeichenhaftigkeit vgl. die vorzüglichen Ausführungen Weisweilers ebd. 11—49.

[2] Vgl. H. Weisweiler, a. a. O. 11f.

Gegengift, das Gefäß das Sakrament. Der Arzt gibt, der Diener teilt aus, das Gefäß bewahrt die geistliche Gnade, die den Kranken heilt, der sie empfängt"[3]. Es gibt demnach am Sakrament eine äußere Seite, das Sichtbare, Zeichenhafte, das für Hugo das Sakrament im engeren Sinn ist, und das Innere, Unsichtbare, die heilende Gnade. Letzteres also heilt den Kranken, denn das Gefäß als solches kann die Gesundheit nicht geben[4]. Innen- und Außenseite, Gefäß und Medizin stehen in wesenhafter Beziehung zueinander. Der Kranke, der das Gefäß erblickt, erkennt an dessen Gestalt die Medizin, nach der er sich sehnt. Das Äußere, Sichtbare deutet also die Heilskraft des Sakramentes an[5]. Freilich ist das in dieser Eindeutigkeit nur bei den Zeichen der letzten Epoche der Fall, in der die *obscura significatio* der früheren überwunden ist. So hat z. B. das Wasser *ex naturali qualitate* eine gewisse gleichnishafte Ähnlichkeit mit der Gnade des Hl. Geistes, denn wie dieses den Schmutz des Körpers abwäscht, so jene die Unsauberkeiten der Seele[6]. Diese Ähnlichkeit stammt *ex creatione*, sie ist *indita per Creatorem*[7]. Das sichtbare Wasser ist *sacramentum* — heiliges Zeichen, die unsichtbare Gnade ist *res* oder *virtus sacramenti* — Heilskraft[8]. Diese *similitudo ex creatione*, die in jedem Sakrament des *tempus gratiae* in solcher Klarheit auffindbar ist, bildet die Grundlage der ontischen Zeichenhaftigkeit[9], die auch bei der Eucharistie in Erscheinung treten wird.

[3] DS I, 9, 4 (PL 176, 323 B).

[4] Ebd.: *Si ergo vasa sunt spiritualis gratiae sacramenta, non ex sua sanant, quia vasa aegrotum non curant, sed medicina.*

[5] DS I, 9, 3 (PL 176, 320 BC): *Aeger enim medicamentum videre non potest sed vas ... Et propter hoc in ipsa vasis specie virtus exprimitur medicinae, ut agnoscat, quid accipit, et per ipsam agnitionem proficiat ad dilectionem.*

[6] DS I, 9, 2 (PL 176, 318 CD): *Habet autem omnis aqua ex naturali qualitate similitudinem quamdam cum gratia Spiritus sancti: quia sicut haec abluit sordes corporum, ita illa mundat inquinamenta animarum.* — „*Gratia spiritualis*" bedeutet bei Hugo *gratia Spiritus sancti*, wie der wechselnde Begriff für die gleiche Sache beweist; vgl. den nächsten Satz (Sp. 318 D), der wieder „*spiritualis gratia*" formuliert.

[7] Ebd. (Sp. 318 C).

[8] Ebd.: *Est ergo aqua visibilis sacramentum, et gratia invisibilis res sive virtus sacramenti.*

[9] Zum Zustandekommen eines Sakramentes genügt die ontische Zeichenhaftigkeit freilich nicht, sondern es muß die *significatio ex institutione* hinzutreten, die *per Salvatorem* gegeben wird, und die *sanctificatio ex benedictione* durch den *dispensator*; vgl. DS I, 9, 2 (PL 176, 317 D—318 D). Auch DS II, 6, 2 (PL 176, 443 B): *Per verbum enim elementum sanctificatur, ut virtutem sacramenti accipiat. Ut quemadmodum elementum ex naturali quadam qualitate repraesentat, ex superaddita institutione significat, sic ex sanctificatione contineat (quae sanctificandis per eam impertienda est) gratiam spiritualem.* Die letztere Formulierung nahezu wörtlich: DS I, 9, 2 (PL 176, 318 D). Man hört das bekannte Augustinuswort heraus: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* (In Joh. tr. 80, 3; PL 35, 1840.) Das Wort bei Hugo DS I, 9, 2 (PL 176, 319 A). Wir brauchen auf die nähere Problematik des Sakramentenbegriffes, speziell des „*continens gratiam*" nicht einzugehen und verweisen für alle einschlägigen Fragen auf Weisweiler.

Hugo unterscheidet *tria genera sacramentorum*[10]. Die erste Gruppe bilden jene, in denen das Heil im Grunde besteht und empfangen wird. Als Beispiele nennt er Taufe und Eucharistie[11]. Die zweite Gruppe umfaßt solche, die zum Heil nicht notwendig sind, aber nützlich „*ad sanctificationem*", z. B. die Besprengung mit Wasser, die heilige Asche und ähnliches[12]. Die dritte Gruppe hat den Sinn, das Heilige gleichsam vorzubereiten, etwa die Einführung zu den heiligen Weihen etc.: *Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem constituta sunt*[13]. Die drei Characteristica eines Sakramentes, die Hugo in seiner „Definition" aufzählt (*similitudo ex creatione — significatio ex institutione — sanctificatio ex benedictione*)[14], sind nur bei der erstgenannten Gruppe anzutreffen, weshalb Hugo auch nur diese als Sakramente im eigentlichen Sinn betrachtet[15]. So ist auch von *similitudo ex creatione* nur bezüglich dieser Sakramente die Rede. Zu beachten ist, daß die seinshafte Ähnlichkeit durch den Salvator zur sakramentalen *significatio* festgelegt wird[16], damit das Zeichen des Wassers völlig eindeutig sei.

Wir fassen zusammen: Die Sakramente im strengen Sinn sind für Hugo jene, in denen das Heil besteht und empfangen wird. Nur in ihnen, aber in ihnen allen liegt eine ontische Zeichenhaftigkeit vor, insofern das sichtbare Gefäß die unsichtbare Medizin, die geistliche Gnade, d. h. die Gnade des Hl. Geistes bezeichnet. Diese auf Grund der Schöpfung gegebene Fähigkeit der Dinge, Abbild der geistlichen Gnade zu sein, ist in ihrer Struktur zweischichtig. Die seinshafte Zeichenhaftigkeit enthält das Bezeichnende und das Bezeichnete in sich. Die Eucharistie nimmt hierin eine Sonderstellung ein. Der Schöpfer, dem die Dinge ihre bezeichnende Fähigkeit verdanken, ist zugleich Salvator. Darin liegt der innere Grund, weshalb die Dinge sich eignen, Heilszeichen zu werden, denn die *creatio* ist bereits auf die *restauratio* hin geschehen, mit Rücksicht auf diese, denn die göttliche *sapientia* übersah den Lauf der Schöpfung von Anfang an[17].

b) Die Zeichenhaftigkeit der Eucharistie im besonderen

Für die Sakramente im eigentlichen Sinn kennt Hugo die bezeichnende Schicht der *similitudo ex creatione* und die bezeichnete

[10] DS I, 9, 7 (PL 176, 327 AB).

[11] Ebd.: *Sunt enim quaedam sacramenta in quibus principaliter salus constat et percipitur.*

[12] Ebd. — Vgl. DS II, 9 (PL 176, 471–478): *De minoribus sacramentis.*

[13] Ebd. (Sp. 327 B).

[14] Vgl. DS I, 9, 2 (PL 176, 317 f).

[15] Ebd. (Sp. 318 B): *Omne enim quod haec tria habet, sacramentum est, et omne quod his tribus caret, sacramentum proprie dici non potest.*

[16] Ebd. (Sp. 318 C).

[17] Vgl. De Verbo incarnato coll. III (PL 177, 320 BC): *Omnia per sapientiam Dei facta sunt ... homo non solum per sapientiam Dei factus erat ut esset, sed etiam ad sapientiam Dei factus erat ut beate esset.* — Ebd. (Sp. 320 CD): *Ipsa autem Dei sapientia noluit amittere hominem qui propter ipsam factus fuerat. Et cum ipsa sursum esset, ille, deorsum, venit ubi ille erat, ut eum revocaret ad se unde ceciderat.*

Schicht als die *virtus sacramenti*. Als einziges Beispiel nennt er das Wasser der Taufe[18]. Auch in der Eucharistie ist die schöpfungsmäßige Gleichnishaftigkeit anzutreffen, insofern die Speise im allgemeinen Sinn, im Sakrament durch Brot und Wein repräsentiert, das Bild dafür ist, daß Gott dem Menschen Leben spendet.

Die Weisheit Gottes, die sich durch das Sichtbare manifestiert, wollte dem Menschen offenbaren, daß sie selbst Stärkung und Speise der Seele ist. Deshalb verschenkte sie das Fleisch, das sie angenommen hatte, als Speise, um so durch den Genuß dieses Fleisches den Menschen zum Genuß, zum Schmecken der Gottheit einzuladen. Damit aber der Mensch in seiner Schwachheit nicht vor dem Genuß dieses Fleisches zurückschreckt, hat die göttliche Weisheit es in der Gestalt der alltäglichen und wichtigsten Speise verhüllt[19]. Wenn das Fleisch, das die göttliche *sapientia* in der *incarnatio* annahm, sich unseretwegen in Brot und Wein verbirgt, dann ist das nicht willkürlich gerade in diesen Species geschehen, sondern auf Grund einer vorausliegenden Ähnlichkeit zwischen der Weisheit und der Speise. Daß eine solche innere Beziehung zwischen Brot und Wein und Christus, der die göttliche Weisheit ist[20], tatsächlich besteht, ist die Aussage nicht weniger Stellen. Daß die Weisheit dabei nicht immer als Brot, sondern meist als Speise bezeichnet wird, ist für die Zeichenhaftigkeit an sich unwichtig, da Brot und Wein für Speise überhaupt stehen.

An einer Stelle sagt Hugo von jenem Brot, das die göttliche Weisheit ist: *Versus est panis ille in lac, ut a parvulis sumi possit. Sapientia sursum panis erat, et eadem ipsa sapientia deorsum lac erat. In divinitate panis, in humanitate lac.* Ob nun als Brot oder als Milch, jedenfalls ist die Weisheit *alimentum incorruptionis*[21] und

[18] Vgl. DS I, 9, 2 (PL 176, 318CD).

[19] DS II, 8, 8 (PL 176, 467B): *Voluit enim sapientia Dei, quae se per visibilia manifestat ostendere quod ipsa animarum refectio est et cibus, et propterea carnem assumptam in edulium proposuit, ut per cibum carnis ad gustum invitaret divinitatis. Sed ne rursum humana infirmitas tactum carnis in assumptione horreret, consueti et principalis edulii specie illam velavit.* ... Ähnlich argumentiert schon Augustinus. Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. 9. — Eine Stelle in den Miscellanea enthält die gleichen Gedanken und teilweise dieselbe Formulierung. Sie dürfte daher sicher unter Hugos Einfluß stehen; die sehr präzisierende Sprache weist auf eine spätere Abfassung hin. Misc. I, 34 (PL 177, 492C): *Dominus Jesus Christus, ut ostenderet divinitatem suam refectionem esse animarum nostrarum, carnem suam in cibum nobis proposuit, et rursum, ne illam horreret sumptionem humana infirmitas, consueti edulii specie illam velavit.*

[20] Die Weisheit wurde in der Welt sichtbar, um zum Vater zu führen; auf zweifache Weise ging sie vom Vater aus: *per creaturam mundi* und *per carnem*. Christus ist die im Fleisch erschienene göttliche Weisheit. Vgl. In Hierarchiam Coelestem II (PL 175, 940BC).

[21] De Verbo incarnato coll. III (PL 177, 320D). — Misc. I, 143 (PL 177, 552C) heißt es, Gott werde genannt: *cibus, quando sumitur per cognitionem; potus, quando per dilectionem*. Diese Deutung kennt Hugo an keiner Stelle, für ihn sind Speise und Trank nur Hinweis auf die Fülle der Mahlzeit (*plena et perfecta refectio*: DS II, 8, 8; PL 176, 467C). Wenn die Stelle aus den Misc. demnach auch nicht von Hugo sein dürfte, so ist doch auch in ihr die Ähnlichkeit der Speise mit Gott ausgedrückt.

auf diese Analogie kommt es hier an. Eindeutig spricht der folgende Satz aus, daß Christus wesenhaft wie das Brot ist: In Bethlehem wurde das Brot des Himmels geboren, damit es die erschlaffte Welt kräftige und, in die Futterkrippe gelegt, deutete es an, daß es die Nahrung der heiligen Wesen ist[22]. Auch der folgende Text beschreibt Christus als Speise, als Weizen, der von den Seinen genossen wird. Hier dürfte Hugo wohl im Hintergrund des Vergleiches bereits die Eucharistie gesehen haben: ... *filii autem, qui iam per gratiam in Christo adoptati sunt, et Christum spiritualiter edere sciunt, non nisi triticum et vinum desiderant.* (Zu Paulus:) *Vide quomodo iste hordeum legis abjicit; et non nisi triticum, id est Christum, edere quaerit. Et bene per hordeum, quod asperum est ad edendum, lex, et per triticum, quod suave est et dulce, Christus accipitur, quia lex venit peccata punire et Christus solvere*[23].

Man kann also sagen: Hugo vergleicht das Wesen Christi mit dem Wesen des Brotes, der Speise, insofern diese nährend und kräftigend sind[24]. Das Brot hat die Hinweiskraft auf Christus durch das Geschaffensein von der göttlichen Weisheit. Die *similitudo* der Eucharistie liegt also in der seinshaften Zeichenhaftigkeit des Brotes bzw. der Speise. Der Gedanke, Christus sei das Brot, findet sich schon bei Johannes[25]. Weil Christus in seinem Wesen wie das Brot ist, kann er dieses als sakramentales Zeichen wählen und einsetzen. So herrscht auch hier Ordnung und Sinn, nicht unbegründete Setzung, ebenso wie gemäß seinshafter Ordnung nur der Sohn Gottes Mensch werden konnte.

Die Speise ist Bild für das Wesen Gottes, aber auch dafür, wie Gott sich zum Menschen verhält. Diese beiden Seiten kommen in der Struktur der eucharistischen Zeichenhaftigkeit zum Ausdruck, denn diese ist nicht zweischichtig, wie bei den übrigen Sakramenten, sondern dreischichtig. Man kann nicht sagen: Wie das Wasser die Reinigung andeutet, so wird diese in der Taufe geistlich vollzogen, und wie das Brot die Kräftigung andeutet, so wird der Mensch durch den Empfang des geheiligten Brotes gestärkt. Das führte zur symbolistischen Entleerung dieses Sakramentes. Hugo unterscheidet bei der Eucharistie nicht nur *species* und *virtus*, sondern *species*, *veritas* und *virtus sacramenti*. Die *species* ist das Sichtbare, das Brot und der Wein. Die *veritas* ist das, was unter dem Sichtbaren als unsichtbar gegenwärtig geglaubt wird, der Leib Christi, der am Kreuz hing, und das Blut,

[22] De vanitate mundi IV (PL 176, 734 A).

[23] Adnotatiunculae in Threnos (PL 175, 289 B). — Es ist nicht immer auszumachen, ob mit Speise die Mitteilung des göttlichen Lebens überhaupt oder die Eucharistie gemeint ist. Vgl. De Arca Noe II, 8 (PL 176, 641 BC).

[24] Es sei darauf hingewiesen, daß Hugo die vierte Vaterunserbitte nicht auf die Eucharistie bezieht. Er sieht darin die Bitte um die Bewahrung vor dem vierten der sieben Laster, der *tristitia*; vgl. De quinque septenis 4 (PL 175, 409 AB). Or. Dom. expositio 11 richtet sich die Bitte auf den Schutz vor der *acedia*. Die Speise, das Brot ist die göttliche *veritas* und *dilectio* (PL 175, 782 C bis 784 D).

[25] Jo 6, 33—51.

das aus der Seite floß[26]. Die *virtus* ist die geistliche Gnade, die mit Leib und Blut Christi unsichtbarerweise empfangen wird. So gibt es also in der Eucharistie dieses Dreifache: das, was gesehen, was geglaubt, was empfangen wird[27]. Diese drei „Schichten" stehen untereinander in Beziehung: „Was als *species* gesehen wird, ist heiliges Zeichen (*sacramentum*) und Bild dessen, was als Wahrheit des Leibes geglaubt wird; und was als Wahrheit des Leibes geglaubt wird, ist heiliges Zeichen dessen, was als geistliche Gnade empfangen wird"[28].

Der Dreischichtigkeit der Seinsbereiche entspricht eine doppelte Zeichenhaftigkeit. Bei der Taufe gibt es nur die eine Zeichenhaftigkeit, die vom Bezeichnenden zum Bezeichneten hinüberweist, von der *species* zur *res* oder *virtus sacramenti*. Bei der Eucharistie weist die *species* auf die *veritas*, diese auf die *virtus* hin. Die *veritas* des Leibes Christi ist selbst *imago* der letzten und entscheidenden *res sacramenti*. Die *veritas* „*rursum ... sacramentum est, et imago quod ipsum eumdem invisibiliter et spiritualiter secundum gratiae infusionem et Spiritus sancti participationem in cordde sumere debemus*"[29].

Mit dieser Auffassung der doppelten Zeichenhaftigkeit vermag Hugo den Irrtümern derer entgegenzutreten, die glauben, mit Schriftstellen belegen zu können, in der Eucharistie sei nur das Bild des Leibes Christi gegeben, nicht dieser selbst[30]. Sehr scharf verurteilt Hugo die Anhänger dieses Irrtums. Wer solches aus der Schrift herauslese, dem fehle die erforderliche Intelligenz, ja er sei böswillig, da er der Lüge mehr Glauben schenke als der Wahrheit[31]. Hugo widerlegt die Irrlehrer — gemeint ist die Richtung des Berengar — nicht so, daß er der Nur-Bildhaftigkeit die wahrhafte Gegenwart entgegenstellt. Er erkennt das Richtige im Falschen durchaus an, aber für ihn bilden *figura* — *imago* und *veritas* keine sich ausschließenden Gegensätze. Beide sind in der Eucharistie an dem ihnen je zukommenden Ort und mit ganz bestimmtem Sinn. An Tod und Auferstehung Christi erklärt Hugo, daß es

[26] DS II, 8, 7 (PL 176, 466C): ... *quod autem sub specie illa credimus, verum corpus Christi est, et verus sanguis Jesu Christi quod pependit in cruce, et qui fluxit de latere.*

[27] Vgl. ebd.

[28] Ebd. (Sp. 466D).

[29] Ebd. (Sp. 467A). Vgl. In Hierarchiam Coelestem II (PL 175, 952BC).

[30] DS II, 8, 6 (PL 176, 465CD): *Sunt qui ex quibusdam Scripturarum locis munimentum erroris ducere putaverunt, dicentes in sacramento altaris veritatem corporis et sanguinis Christi non esse, sed imaginem illius tantum et speciem et figuram. Propterea quod Scriptura aliquoties dicat id quod in Eucharistia altaris sumitur, imaginem illius esse, vel speciem quod in participatione Jesu Christi percipietur.* Eine solche Schriftstelle wird freilich nicht angeführt. Vgl. In Hierarchiam Coelestem II (PL 175, 951BC). Danach berufen sich die Irrlehrer auf *Ps-Dionysius*. Hugo wendet sich damit gegen *Scotus Eriugena*, der, auf den Areopagiten sich beziehend, die rein symbolistische Auffassung vertrat; vgl. dessen Expositiones super Hierarchiam Coelestem S. Dionysii I (PL 122, 140B bis 141A). Berengar von Tours schloß sich Skotus Eriugena an. Vgl. E. Kleineidam, Literargeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor: Schol 24 (1949) 565f.

[31] Vgl. ebd. (Sp. 465f).

eine Mehrschichtigkeit des Seins gibt. So ernst und dicht die Faktizität von Tod und Auferstehung ist, sie ist zugleich Hinweis, Beispiel, *figura*, Gleichnis „für uns", insofern sie uns über den Sinn des menschlichen Daseins belehrt[32]. Die eine Wirklichkeit ist *figura* und *veritas*, je nachdem, von welcher Sicht her sie betrachtet wird. Der Begriff einer leeren *figura*, die lediglich Zeichen wäre ohne Wirklichkeitsgehalt, ist für Hugo unvollziehbar. Warum soll es nicht möglich sein, daß in der Eucharistie Zeichen und Wahrheit sich ebenso durchdringen wie in Tod und Auferstehung, zumal doch die Eucharistie die *commemoratio* ist?

Nach der Erörterung der Struktur der Zeichenhaftigkeit erhebt sich nunmehr die Frage nach der *veritas*, die in der Eucharistie zwischen *species* und *virtus* stehend das Besondere gegenüber den anderen Sakramenten ausmacht.

2. Die Gegenwart von Leib und Blut Christi

Die leidenschaftliche Stellungnahme Hugos gegen die häretischen Strömungen, die die Wirklichkeit der Gegenwart von Leib und Blut Christi im eucharistischen Sakrament nicht anerkannten und die Einseitigkeit des Nur-Figura-seins von Brot und Wein lehrten, zeigte, daß für Hugo die wirkliche Präsenz von Leib und Blut Christi nicht zweifelhaft ist. Wie versteht und erklärt Hugo diesen Sachverhalt?

a) Die *conversio substantiae*

„*Per verba sanctificationis vera panis et vera vini substantia, in verum corpus et sanguinem Christi convertitur, sola specie panis et vini remanente, substantia in substantiam transeunte*"[33]. Die Umwandlung, das Übergehen von Substanz in Substanz geschieht durch das Sprechen der *verba sanctificationis* durch den Priester, worunter Hugo den Einsetzungsbericht des Kanons versteht[34].

Zunächst ist zu fragen, was Hugo mit *species* und *substantia* meint. Eine „Definition" dieser Begriffe gibt er nicht. So kann die Bedeutung dieser Termini nur erläutert werden aus Erklärungen, in denen Hugo ihren Sinn umschreibt, und aus dem Gehalt gleichgeordneter Begriffe.

[32] Ebd. (Sp. 466AB): *Quid enim! Nunquid ideo sacramentum altaris veritas non est, quia figura est? Ergo nec mors Christi veritas est, quia figura est, et resurrectio Christi veritas non est, quia figura est. Nam et mortem Christi et resurrectionem figuram esse, et imaginem, et similitudinem, et sacramentum, et exemplum, Apostolus manifeste declarat.* (Hugo führt als Beweis Röm 4, 25 und 1 Petr 2, 21 an.) *Ergo mors Christi exemplum fuit, ut peccato moriamur, et resurrectio eius exemplum fuit, ut justitiae vivamus. Nunquid ideo veritas non fuit? ... mors Christi vera fuit; tamen exemplum fuit, et resurrectio eius vera fuit, et exemplum fuit. Quare ergo altaris sacramentum similitudo esse non potest, et veritas? In alio quidem similitudo, in alio veritas.*

[33] DS II, 8, 9 (PL 176, 468A).

[34] Vgl. DS II, 10, 9 (PL 176, 476B). — Der Priester, aus dessen Segnung auch die Heilskraft des Sakramentes stammt, vermag nichts ohne Gott. Vgl. DS I, 9, 4 (PL 176, 322f). Zur starken Betonung des „Spenders" bei Hugo vgl. H. Weisweiler, a. a. O. 44—53.

„*Species est forma visibilis, quae continet duo, figuras et colores*"[35]. Die *species* von etwas ist das Sichtbare, das, was „*cernitur*"[36]. Diese Erklärung ist ohne weiteres einsichtig. — Was bedeutet aber *substantia*? Sie wird von Hugo mit *res* gleichgesetzt[37]. Es begegnen Formulierungen wie: *invisibiles substantiae*[38] und *substantia dilectionis*[39]. An letzterer Stelle ist *substantia* das, wonach mit *quid est?* gefragt wird. *Substantia* bedeutet somit bei Hugo einfachhin das, was ein Ding wirklich ist, in diesem Sinn die *res*, mit der man es zu tun hat, das Wesen, die *essentia* — *essentia* und *substantia* werden synonym gebraucht[40] — eines Seienden[41].

Obwohl wir also keine exakte Definition von *species* und *substantia* vorgelegt bekommen, ist es nicht schwierig, die Bedeutung dieser Begriffe bei Hugo nachzudenken und sie auf die zur Frage stehende *conversio substantiae* anzuwenden[42]. So ist verständlich, was Hugo im folgenden Text ausspricht: „Ebenso wie hier die Gestalt (*species*) gesehen wird, deren Wirklichkeit (*res, substantia*) dort nicht als daseiend geglaubt wird, so wird dort die *res* wahrhaft und *substantialiter* als gegenwärtig geglaubt, deren Gestalt man nicht sieht; denn man sieht die Gestalten von Brot und Wein, aber die Wirklichkeit von Brot und Wein wird nicht als gegenwärtig geglaubt. Vielmehr glaubt man an die Gegenwart der Wirklichkeit des Leibes und Blutes Christi und dennoch werden deren Gestalten nicht wahrgenommen"[43]. Das Unbegreifliche besteht also in der Tatsache, daß eine *species* noch als *species* erscheinen kann, wenn ihre *substantia* nicht mehr vorhanden ist bzw. in eine andere übergegangen ist.

Über die *mutatio* selbst, die bisher nur phänomenologisch umschrieben wurde, gibt Hugo noch weitere Erklärungen, die aber nicht mehr sind als wiederum nur Beschreibung. Die *mutatio* oder *conversio* bewirkt keine Vermehrung des Wesens — *essentia* — des Brotes, als wenn die neue *substantia* zu diesem hinzuträte

[35] Eruditionis didasc. l. VII, 9 (PL 176, 819 B).
[36] Vgl. DS II, 8, 7 (PL 176, 466 D).
[37] Ebd.
[38] In Hierarchiam Coelestem I (PL 175, 928 A).
[39] Institutiones in Decalogum 4 (PL 176, 15 A).
[40] Vgl. DS II, 8, 9 (PL 176, 468 A—C).
[41] Es wäre wichtig und interessant, der Frage nachzugehen, ob und wieweit das Gegensatzpaar *species* und *substantia* bei Hugo und das Substanz-Akzidens-Schema bei Thomas gleich, ähnlich und verschieden sind; doch würde das den Rahmen dieser Interpretation Hugos überschreiten.
[42] Das Fehlen einer exakten Definition darf nicht sogleich negativ bewertet werden. Es dürfte in der Sache selbst, nämlich in dem Geheimniscbarakter der Eucharistie begründet sein, den Hugo sehr stark betont. Soll es sich dabei nicht bloß um eine Erbaulichkeit handeln, so muß die Geheimnishaftigkeit sich auf die Weise der Aussage auswirken. Was Hugo mit seinen Begriffen leistet, ist als zirkulare Denkweise und Umschreibung, nicht als definite Erklärung des Geheimnisses oder als der Versuch dazu zu verstehen. Dadurch wird eindeutig gesagt, worin der Sachverhalt des Mysteriums besteht (vgl. DS II, 8, 7; PL 176, 466 D), doch wird der Geheimniscbarakter selbst gewahrt und nicht einmal der ernstliche Versuch gemacht, ihn rational aufzulösen.
[43] DS II, 8, 7 (PL 176, 466 D).

und eine Vereinigung geschähe, die zum Wesen des Brotes etwas addierte. Die Umwandlung vollzieht sich vielmehr nach Art einer *transitio*, insofern das, was neu hinzukommt, mit dem, zu dem es hinzutritt, eins wird, aber eben nicht als Vereinigung und Summe einer Addition, auch nicht so, als wenn aus der verwandelten *essentia* von Gott plötzlich eine neue Wirklichkeit erschaffen würde, sondern die zu verwandelnde Essenz des Brotes wird selbst in die Essenz des Leibes Christi überführt. Die *essentia*, *substantia* oder *res* von Brot und Wein wird also mutiert in den wahren Leib und das wahre Blut Christi. Sie beginnt etwas anderes zu sein, als sie vorher war, sie wird nicht vernichtet (*in nihilum redactam*). Das, was neu zu sein beginnt, empfängt das Sein nicht neu, weil es ja vorher als Brot Sein hatte; die neue Substanz nimmt die Substanz des Brotes selbst an, wenn diese aufhört, Brotsubstanz zu sein und zur Substanz des Leibes Christi wird. Die Kontinuität zwischen Brot und Leib Christi ist also fundiert in dem „*esse*" dieser beiden Wirklichkeiten, denn das Sein des Brotes wird nicht in seinem Sein „beendet", sondern in eine andere Substanz gewandelt, die deshalb nicht neu geschaffen zu werden braucht[44].

Am Schluß des zitierten Kapitels nimmt Hugo nochmals gegen jene Stellung, die mit ihrem Verstand den Glauben richten wollen und hartnäckig unwahre Behauptungen aufstellen. Sie versichern entweder, in der Eucharistie sei nur das Sichtbare gegenwärtig, oder sie vertreten das andere Extrem, nämlich *species* und *substantia* seien nicht trennbar; wenn daher die Substanz der Leib und das Blut Christi sei, dann müsse diese auch die *species* von Brot und Wein völlig durchdringen *(inesse)*; wenn die *substantia* nicht in der *species* wahrnehmbar wäre, dann sei sie schlechthin verborgen und unerkennbar, was nicht sinnvoll wäre[45]. Hugo wendet sich damit gegen die rein symbolische Auffassung des Berengar und gegen die übertrieben realistische Deutung des Paschasius Radbertus[46], indem er das richtige Moment der beiden Seiten anerkennt und die Wahrheit in der Synthese erblickt.

[44] DS II, 8, 9 (PL 176, 468AB): *Conversio autem ipsa non secundum unionem, sed secundum transitionem credenda est; quoniam nequaquam essentiae in augmentum accedit, ut per id quod accedit, id ad quod accedit maius fiat; sed transitione, ut id quod accedit, cum illo ad quod accedit, unum fiat. Nec sic in pane corpus Christi consecrari dicimus, ut de pane corpus Christi esse accipiat, nec quasi novum corpus subito factum de mutata essentia, sed in ipsum corpus verum mutatam essentiam. Nec ipsam substantiam panis et vini in nihilum redactam quia desiit esse quod fuit; sed mutatam potius, quia coepit esse aliud quod non fuit, et ipsum quod coepit esse esse non accepit, quia panis fuit; sed ipsa eius esse accepit, quando desiit esse quod fuit.*

[45] Ebd. (Sp. 468BC): *Hoc expressius distinximus propter eos qui ex sua ratione fidei praejudicium faciunt, et sensu suo incedentes asserere nituntur, vel hoc esse solum ex ea quod cernitur; vel tale esse quod creditur, hoc est, quia sola panis et vini species cernitur, solam ibi esse panis et vini substantiam, vel quia substantia corporis et sanguinis Christi creditur, possibiliter et inesse speciem et qualitatem panis et vini quae cernitur, quasi non possit species apparere, cuius non adsit substantia; vel substantia latere, cuius non appareat forma.*

[46] Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik IV 1[3-4], München 1952, 259f.

b) Folgerungen aus der *conversio substantiae*

Aus dem Wesen der *conversio substantiae* ergeben sich für Hugo in verschiedener Richtung ohne Schwierigkeiten abzuleitende Konsequenzen.

Wenn der Leib Christi geteilt zu werden scheint, dann ergreift diese Teilung nur die *species*. Der Leib Christi wird nicht in seine einzelnen Glieder zerlegt, sondern er ist „ganz hier und ganz dort". Im Ganzen der *species* ist er nicht intensiver oder mehr enthalten oder besser gegenwärtig als in einem Teil[47]. Hugo beschreibt auch hier lediglich das Faktum, er bringt keinen Erklärungsversuch, sondern nennt nur Gründe, die die Unmöglichkeit dieser Möglichkeit ausschließen. *Nec mireris, opus Dei est hoc*[48]. Wenn einer zugleich an vielen Orten sein kann, warum soll er dann nicht gleichzeitig in vielen Teilen sein können? Beide Fähigkeiten sind zwar wunderbar zu nennen, aber deswegen sind sie noch nicht falsch. Ja es ist überhaupt kein Wunder, wenn der Wunderbare Wunderbares wirkt[49]. An einer solchen Stelle zeigt sich der Sinn Hugos für das Geheimnishafte in der Theologie[50]. Ein weiteres Argument ähnlicher Art wird angeführt: Gott, der die Körper geschaffen hat, wollte, daß ein Körper an einem Ort sei. Er hätte anders erschaffen können, wenn er es gewollt hätte. Die Menschen sehen nur diese faktische Ordnung und kennen nichts anderes. Daher wundern sie sich, wenn sie von Fremdem sehen oder hören, das ihnen ungewohnt ist. Was so für uns gar nicht anders als staunenswert sein kann, ist für Gott weder wunderbar noch unmöglich, weil er allmächtig ist[51]. So beruft sich Hugo in den genannten Argumenten auf die Allmacht Gottes, die „für uns" Wunderbares wirkt, d. h. aber: Hugo appelliert an den

[47] DS II, 8, 11 (PL 176, 469B): *Noli autem putare quando partes vides in sacramento altaris, quasi divisum sit vel separatum a se, aut velut per membra discerptum corpus Christi. Ipse integer manet in se, nec dividitur, nec partitur ... Videtur pars una et quasi pars esse videtur, et totum ibi est, et pars altera videtur et quasi altera videtur et idem est et totum. Totum hic et totum ibi. Nec minus in parte, quam in toto nec in toto maius quam in parte. Quotcunque partes feceris, in singulis totum est.*

[48] Ebd. (Sp. 469C).

[49] Ebd.: *Si in diversis locis potest esse unus; quare etiam non in singulis partibus potest esse totus? Utrumque mirum est, sed non ideo falsum est, quia mirum est. Et verum est quia mirum est; nec tamen sit mirum, quia opus Dei est. Non est mirum si mirabilis mirabilia operatur.*

[50] Man kann bei Hugo berechtigterweise von einer *theologia negativa* sprechen, die das Wahre als Geheimnis aussagt, ohne dem Agnostizismus zu verfallen.

[51] Ebd. (Sp. 469CD): *Qui locum fecit, corpus fecit, et locum in corpore, et corpus in loco. Et qui fecit ut corpus unum in loco uno esset, fecit sicut voluit; et si voluisset, aliter facere potuisset ... Quia autem sic ipse fecit ut corpus unum in loco uno esset; tu quod factum est vidisti, et nescis aliud nisi quod factum est quod vidisti. Idcirco miraris quando aliud vides vel audis, quam videre vel audire consuevisti. Ipse autem non miratur quando aliud facit quam quod facere consuevit; quia quando illud fecit scivit, et tunc quod aliter facere potuisset, si voluisset. Idcirco cum quod mirari coeperis, et dixerit forte tibi cogitatio tua quomodo hoc esse possit, cogita scientem, et desinet esse mirabile, quidquid illud fuerit ... Si factor omnipotens cogitatur, non erit impossibile quidquid erit.*

Glauben und verweist die *ratio* in ihre Grenzen, indem er im Grunde nichts erklärt oder zu erklären versucht. Mit diesem Schweigen der *ratio* macht er freilich die höchste Aussage über das Wesen des hier Geschehenen.

Es kann zuweilen vorkommen, *ut videas aliqua fieri in hoc sacramento, quae minus digna esse videbuntur.* Aber niemand braucht sich wegen solcher Unwürdigkeiten im Umgang mit den heiligen Gestalten zu beunruhigen, als ob Christus selbst dabei irgendein Schaden oder eine Schande zugefügt werden könnte: *Noli horrere. Sola species quae apparet hoc habet*[52]. Sollte auch die *species* einmal völlig verunstaltet oder sogar zerstört werden, so trifft das den Leib Christi nicht, denn das Sakrament hört zu bestehen auf, wenn die *similitudo* nicht mehr vorhanden ist[53].

So wunderbar ist die Würde und Reinheit des Leibes Christi, daß sie durch keine äußere Beschmutzung verunreinigt werden kann. Für Christus braucht man daher nichts zu fürchten, eher für den eigenen, schwachen Glauben, der daran Anstoß nehmen kann[54].

Das menschliche Denken, das nach allem zu fragen pflegt, vermag sogar erforschen zu wollen, was nach dem Genuß mit dem Leibe Christi geschehe. Das ist eine jener Fragen, für die Hugo auf Grund seiner Art, Theologie zu treiben, kein Verständnis aufbringen kann. Seine Reaktion wird scharf und abweisend: *Tales sunt cogitationes hominum!* Christus thront zur Rechten des Vaters und, wenn er *temporaliter* zu uns kommt, dann geschieht das nur, um die geistliche Gegenwart in uns zu begründen[55]. Hugo weiß zu unterscheiden zwischen Fragen, die dem Mysterium nicht gerecht werden und solchen, die auf das Wesentliche zielen. Die ersteren interessieren ihn nicht.

c) Die Seinsweise des Leibes Christi in der Eucharistie

Daß durch die *verba sanctificationis* der Leib und das Blut Christi nicht nur zeichenhaft dargestellt, sondern wirklich gegenwärtig werden, ist für Hugo sichere katholische Anschauung.

[52] DS II, 12 (PL 176, 470A).

[53] Ebd.: *Servat corpori suo veritatem naturae inviolabilis et immortalis, ne in suo corrumpatur. Si in aliquo a similitudine recederet, verum sacramentum non esset.* Vgl. DS II, 8, 13 (PL 176, 471B).

[54] Ebd. (Sp. 470B): *Tanta est dignitas et munditia corporis Christi, ut nec corruptione aliqua affici possit, nec sordibus maculari. Itaque si quando haec fieri videris, noli timere ipsi, sed sollicitus esto tibi. Ipse laedi non potest; tu noceri potes, qui male credere potes.*

[55] DS II, 8, 13 (PL 176, 470CD): *Sed fortassis iterum dicit tibi cogitatio tua quid fiat de corpore Christi postquam sumptum fuerit et comestum. Tales sunt cogitationes hominum, ut vix quiescere velint in his maxime quae quaerenda non sunt. Dicit ergo tibi cor tuum: Quid factum est de corpore Christi, postquam illud sumpsi et manducavi? Audi ergo. Corporalem praesentiam Christi quaeris? In coelo quaere. Ibi Christus est ad dexteram Dei Patris sedens. Tecum ad tempus esse voluit, quando et quandiu necesse fuit. Exhibuit tibi ad tempus corporalem praesentiam suam, ut te ad spiritualem excitaret ... ut per illam spiritualis inveniretur, quae non auferretur.*

Doch wie ist diese Präsenz nach Hugo beschaffen? Obwohl er die Frage nach dem Wie formell nicht stellt, können hier einige seiner Äußerungen beachtet werden.

Zunächst müssen wir auf eine schon zitierte Stelle zurückgreifen. „Was wir unter jener *species* als gegenwärtig glauben, ist der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi, der am Kreuze hing und das aus der Seite floß"[56]. Nach dem Textzusammenhang will Hugo die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi betonen. Er bedient sich dazu unmißverständlicher Formulierungen. Daß er die Meinung vertritt, daß der historisch-einmalig dahingegebene Leib Christi wieder gegenwärtig werde, kann man daraus nicht folgern. Auf Grund der gesamten geschichtlichen Konzeption Hugos wird eine solche Deutung von vornherein ausgeschlossen. Der obige Text will nur die Wahrheit der Gegenwart des Leibes Christi aussagen, nicht deren Modus. Es gibt in Hugos Schrifttum keinen Beleg, der diese übertrieben historische Deutung stützen könnte. Auch wenn Hugo davon spricht, daß Christus „*corporaliter ad te venit*"[57], versteht er darunter nicht die einmalige, konkrete Leiblichkeit; er will mit diesen Worten nur die Dichte der Gegenwart Christi aussprechen. Daß der Modus dieser Gegenwart eine uns unzugängliche Seinsweise ist und jedenfalls nicht die historische, darf man angedeutet sehen in dem schon zitierten Text[58] über die Wunderbarkeit, die es ermöglicht, daß der Leib Christi gleichzeitig an verschiedenen Orten und Teilen präsent sein kann.

Wir dürfen also feststellen: Die Frage nach der Seinsweise des Leibes Christi in der Eucharistie wird von Hugo mit dem Hinweis auf die göttliche Allmacht in den Raum des Mysteriums verwiesen, ohne daß er irgendwelche Unterscheidungen von Seinsmodi anzubringen versucht. Diese Lösung ist durchaus legitim, wenn man Hugo nicht von späteren Positionen her mißdeutet[59].

In diesem Zusammenhang muß noch das Kapitel beachtet werden, in dem Hugo die Frage stellt, ob Jesus bei dem letzten Mahl den Jüngern seinen Leib in sterblicher oder unsterblicher Zustandsweise darreichte[60]. Auch dieses Kapitel ist charakteristisch für die Methode der Theologie Hugos. Nach dem bisher Gesagten wird man nicht erwarten, auf die genannte Frage eine Auskunft zu erhalten. In der Tat zieht Hugo, wie er selbst bemerkt, das ehrfürchtige Schweigen der Diskussion vor und beruft sich wieder auf Gottes Allmacht und Weisheit[61]. Mit dieser Haltung macht

[56] DS II, 8, 7 (PL 176, 466C).

[57] Ebd. (Sp. 470C).

[58] DS II, 8, 11 (PL 176, 469CD).

[59] Die Wichtigkeit einer tieferen dogmatischen Durchdringung wird dadurch nicht unterschätzt. Sie ist notwendig, doch darf man von ihren Erkenntnissen her das Frühere nicht qualitativ abwerten.

[60] DS II, 8, 3 (PL 176, 462D—464C).

[61] Ebd. (Sp. 462f): *Ego in eiusmodi (sicut et in aliis professus sum) divina secreta magis veneranda quam discutienda censeo. Simplicitate fidei hoc sufficere puto, si dicimus quod tale dedit quale voluit, et rursum quale dedit ipse novit. Ideo enim tale dedit quale voluit, quia omnipotens erat; et potuit omne quod voluit. Ideo*

er dann freilich einige Bemerkungen zum Thema, ohne aber eine verbindliche Antwort erteilen zu wollen. Er würdigt die Argumente beider Seiten. Ihm persönlich scheint es wahrscheinlicher zu sein, daß Christus seinen Leib in dem Brote in unsterblicher Weise gegenwärtig sein ließ und austeilte[62]. Christus ist nicht sterblich aus Notwendigkeit, sondern weil er will[63]. Auf Grund seines Gottseins kann er sein Leben verschenken und zurücknehmen, wie und wann er will[64]. So fragt Hugo wiederum in Berufung auf die göttliche Macht, was daran Wunderbares sei, wenn der, der sich selbst in seinen Händen tragen und als Speise hingeben kann, als Sterblicher Unsterbliches austeilt? Christus, der den Jüngern das Brot reicht, ist sterblich und sichtbar. So wie er im Brot gegenwärtig ist und gegessen wird, ist er unsterblich und unsichtbar[65].

Daraus ergibt sich: Die Gegenwart von Leib und Blut Christi bedeutet, daß Christus selbst in den *species* gegenwärtig ist. Er selbst wird, unter Brot und Wein unsichtbar, gegessen. Die Gleichsetzung von Leib und Blut Christi und Christus selbst bezüglich der realen Gegenwart wird nicht weiter untersucht, sondern ist für Hugo sicher; sie ist aber die Konsequenz aus der Anschauung, daß Christus seinen Leib als unsterblichen darreicht. Wie soll das möglich sein, wenn nicht Christus selbst anwesend ist? Er ist gegenwärtig in seiner Unsterblichkeit, d. h. in der Form seiner Herrlichkeit, in der er zur Rechten des Vaters sitzt. Die Meinung, Christus reiche den Aposteln seinen sterblichen Leib, fällt völlig aus, da sie *contra sacramenti dignitatem*[66] verstößt, auch die rein

autem ipse novit quale dedit, quia sapientia erat ... Deshalb will Hugo die Frage offen lassen: *... propterea levius se quaestione absolvit, et fortassis tutius in semetipso subsistit, qui non dicit mortale dedit ... nec dicit immortale dedit ...* Daß Gott machte, was und wie er wollte, bedeutet bei Hugo weder Willkür noch Positivismus, sondern ist Folge der Allmacht.

[62] Ebd. (Sp. 463 A): *Propter hoc fortassis melius est, ut neutrum definire praesumamus, quamvis tamen alterum fuisse credamus ... absque praejudicio veritatis magis sensu ad illud accedo, ut illud impassibile et immortale, quantum scilicet pertinet ad sanctificationem sacramenti, tradidisse dicatur.*

[63] Ebd. (Sp. 463 B): *Humana ergo natura in Christo mortalis fuit, sed voluntate, non necessitate.*

[64] Vgl. ebd. (Sp. 464 A): *Si ergo Christus naturam mortalitatis secundum rationem dispensationis divinae priusquam eam perenniter victurus exueret secundum tempus aliquando ex parte deposuit, et iterum cum tempus postulabat assumpsit, quid mirum est si dicitur aliquando pro causa et ratione temporis, secundum aliquid et totam deposuisse, in qua tamen adhuc cum tempus postulabat passurus fuit?*

[65] DS II, 8, 3 (PL 176, 464 AB): *Si ergo hoc esse potuit, ut ipse seipsum manibus gestaret, et discipulis sine corruptione sui edendum distribueret; et tamen ipse qui dedit et qui dabatur, qui portavit et qui portabatur idem esset, quid mirum est si dicitur, quod ipse in eo quod dabat, mortalis fuit, et in eo quod dabatur immortalis fuit, et tamen ipse qui mortalis dabat et qui immortalis dabatur non duo, sed unus ipse fuit?* — (Sp. 464 BC): *Si ergo in eo quod dabat, quod ipse erat videbatur, et in eo quod dabatur, quod ipse erat non videbatur, etsi in eo quod dabat tenebatur et crucifigebatur, et in eo quod dabatur frangebatur et non dividebatur, edebatur et non corrumpebatur: quid miraris si in eo quod dabat mortalis dicitur, et in eo quod dabatur immortalis et impassibilis fuisse praedicatur?*

[66] Ebd. (Sp. 463 A).

historische Gegenwartsweise scheidet aus: Christus ist gegenwärtig in der Gottesherrlichkeit seines lebendigen, unsterblichen Menschseins. Das aber ist der *Christus rex* inmitten seines Heeres, der Sieger der Heilsgeschichte im Kampf gegen den Satan, so daß sich von Hugos Lehre von der *conversio substantiae* her der Bezug zu der geschichtlichen Dynamik des eucharistischen Sakramentes ergibt, insofern die *conversio* deren metaphysische Voraussetzung und Grundlage bildet.

d) Die Zeichenhaftigkeit der Gegenwart Christi

Noch einmal muß der Gedanke der Zeichenhaftigkeit aufgegriffen werden. Es geht uns hier um die zweite Form der Abbildlichkeit in dem doppelten Zeichencharakter der Eucharistie, von dem die Rede war, nämlich jener zwischen *veritas* und *virtus sacramenti*.

Die Speise weist als Zeichen hin auf das Wesen Gottes und zugleich auf die stärkende Kraft, die dem Menschen daraus erfließt. Darüber spricht der folgende Text: *Virtus ergo et plenitudo spiritualis refectionis, quae in corpore Christi et sanguine est, per speciem quidem panis et vini significatur; in perceptione autem gratiae, infusione internae et externae refectionis percipitur. Et sic quidem cum tria in uno ibi sint; in primo quidem signum invenitur secundi; in secundo autem causa tertii; in tertio vero virtus secundi, et veritas primi: et haec tria in uno sunt, et unum sacramentum*[67]. Die *veritas* ist demnach die *causa* der *gratia*, was nicht als Wirk-, sondern als Sinnursache zu verstehen ist, die *gratia* ist *virtus* der *veritas*. Die leibliche Gegenwart Christi ist immer Hinweis auf die geistliche[68], die er in uns begründen will. Der leibliche Empfang der Eucharistie wirkt jedoch nicht kausalnotwendig die geistliche Gegenwart, sondern diese kann auf ursächliche Art Wirklichkeit werden, wenn der Mensch nicht durch Mangel an Glauben und Liebe versagt[69]. Der körperliche Empfang kann seinen Sinn gar nicht in sich selbst haben, denn die *species* zerfallen. Bleibend ist jedoch und soll sein die Gegenwart Christi durch den Hl. Geist in uns: *Christus de ore ad cor transit. Melius est tibi ut eat in mentem tuam, quam in ventrem tuum. Cibus iste animae non corporis est*[70]. So besteht die Zeichenhaftigkeit der sakramentalen *veritas* in dem Hinweis — der zur *causa* werden kann — auf die sich konstituierende pneumatische *participatio Jesu*[71], deren metaphysische Grundlage die *conversio substantiae* ist. Darin liegt der letzte Sinn dieser Umwandlung.

[67] DS II, 8, 8 (PL 176, 467 D). Auch In Hierarchiam Coelestem II (PL 175, 953 BC).

[68] Vgl DS II, 8, 13 (PL 176, 470 CD).

[69] Vgl. DS II, 8, 5 (PL 176, 465 C).

[70] DS II, 8, 13 (PL 176, 471 A).

[71] Vgl. DS II, 8, 7 (PL 176, 467 B).

IV.

EUCHARISTIE UND KIRCHE

Die Eucharistie erschien bisher als Quelle des Heiles, die — darin Christus gleich und deshalb auch seinshaft mit ihm identisch — den Menschen zur *participatio divinitatis* führt. Die Gemeinschaft der auf diese Weise von Gott Zusammengeführten muß nach außen in Erscheinung treten. So weiß das christliche Bewußtsein seit Paulus und der Didache[1], daß Eucharistie und Kirche in enger Beziehung zueinander stehen. Hier ist nun dieses Wechselverhältnis darzustellen, wie es uns in der Theologie Hugos von St. Viktor begegnet. Dazu ist es von der Sache selbst her nahegelegt, dessen Ansicht über die Kirche und die Taufe[2] in die Untersuchung miteinzubeziehen.

1. Die Kirche in der theologischen Schau Hugos

Die ausdrückliche und zusammenhängende Darlegung seiner Auffassung von der Kirche gibt Hugo im zweiten Teil des zweiten Buches seines Hauptwerkes[3]. Im ersten Kapitel dieser Abhandlung legt er seine heilsgeschichtliche Konzeption der Kirche in geschlossener systematischer Entwicklung vor:

„Es steht geschrieben, daß das Gesetz niemanden zum Vollkommenen geführt hat (Hebr 7). Denn das Gesetz konnte zwar die Unwissenheit belehren, nicht aber konnte es der Schwachheit helfen. Diese beiden Übel bestanden im Menschen, und aus ihnen gingen alle übrigen Schlechtigkeiten hervor. Das eine war die *ignorantia*, das andere die *concupiscentia*; Unwissenheit des Guten, Begierlichkeit zum Bösen. Aus der Unwissenheit kam der Verstoß (*delictum*), aus der Begierlichkeit die Sünde (*peccatum*). Diese beiden also waren von Anfang an im Menschen, aber damit der Mensch seine Krankheit erkenne, wurde er ganz sich selbst überlassen: damit er nicht gar die Gnade für überflüssig hielte, wenn er zuvor nicht den Mangel seiner Schwachheit eingesehen habe. Also wurde die Zeit des natürlichen Gesetzes eingerichtet, damit die Natur durch sich allein leben sollte, nicht weil sie durch sich irgendetwas vermöchte, sondern daß sie anerkenne, daß sie nichts vermag. Als somit jene sich selbst überlassen war, begann sie durch die Unwissenheit von der Wahrheit abzuirren, und sie wurde durch die Blindheit besiegt; sodann sollte sie auch durch die Schwachheit besiegt werden. Gegeben wurde das geschriebene Gesetz, um die Unwissenheit zu erleuchten, nicht aber um die Schwachheit zu kräftigen, damit dem Menschen in jenem Bereich geholfen würde, in dem er sein Unvermögen anerkennt. Sobald er aber durch sich selbst zu stehen glaubte, sollte er verlassen werden. Der Mensch empfing also durch das Gesetz das Wissen um die Wahrheit und begann zu versuchen, voranzuschreiten, aber von der Begierlichkeit niedergedrückt, denn er hatte nicht die Gnade als Hilfe, fiel er vom Werk der Tugend ab. So wurde er in beidem des Irrtums überführt, insofern er durch sich selbst weder das Wahre erkennen noch das Gute vollbringen konnte. Daraufhin wurde in angemessener Weise die Gnade gegeben, die den Blinden erhellen und den Kranken heilen; die Unwissenheit licht machen, die Begierlichkeit abkühlen; zur Erkenntnis der Wahrheit erleuchten, zur Liebe der Tugend entflammen

[1] Vgl. 1 Kor 10, 16f und Didache 9, 4.

[2] Was hier ausgeführt wird, kann die Anschauung Hugos nur insoweit skizzieren, als sie für unsere Fragestellung von Bedeutung ist. Eine befriedigende Darstellung seiner Lehre von der Kirche erfordert eine eigene Bearbeitung. Das gleiche gilt für die Tauflehre.

[3] PL 176, 415—422.

sollte. Deshalb wurde der Geist im Feuer gegeben, damit er Licht und Flamme habe, Licht zur Erkenntnis, Flamme zur Liebe. Wie nun aber der Geist des Menschen vermittels des Hauptes herabsteigt, um die Glieder zu beleben, so kommt der Heilige Geist durch Christus zu den Christen. Denn das Haupt ist Christus, das Glied der Christ. Ein Haupt, viele Glieder — doch der eine Leib besteht aus dem Haupt und den Gliedern, und in dem einen Leib lebt der eine Geist. Dessen Fülle aber ist im Haupte, die Glieder haben an ihm teil (*participatio in membris*). Wenn aber ein Leib da ist und ein Geist, dann kann jener, der nicht in diesem Leibe ist, nicht vom Heiligen Geist belebt werden, wie geschrieben steht: Wer nicht den Geist Christi hat, der gehört nicht zu ihm (Röm 8). Denn wer den Geist Christi nicht hat, ist nicht ein Glied Christi. In dem einen Leib ist der eine Geist. Nichts im Leibe ist tot, nichts außerhalb des Leibes lebendig. Durch den Glauben werden wir Glieder, durch die Liebe werden wir lebendig. Durch den Glauben empfangen wir die Einheit; durch die Liebe empfangen wir die Belebung. Im Sakrament werden wir nunmehr durch die Taufe geeint, durch den Leib und das Blut Christi mit Leben erfüllt. Durch die Taufe werden wir Glieder des Leibes, durch den Leib Christi aber werden wir der Belebung teilhaftig[4]."

Hugos Anschauung vom Wesen der Kirche ist im Anschluß an dieses Kapitel, das das Entscheidende in knapper und klarer theologischer Sprache zur Aussage bringt, nun im einzelnen näher zu entfalten.

Seit es das *opus restaurationis* gibt, gibt es Gerechte, die vor dem König einherziehen. Sie stehen in Verbindung mit Christus und sind „Christen" zu nennen; jene Gerechten des *status naturae* und *legis scriptae* waren dem Wesen nach Christen, noch bevor sie diesen Namen trugen[5]. Die Tatsache, daß Glieder Christi schon lange vor dessen Menschwerdung existiert haben, hält Hugo für so wichtig, daß er eigens bemerkt, dies müsse den Neophyten eingeschärft werden. Hugo denkt hier ganz wie Augustinus in seinem Büchlein De catechizandis rudibus. Die Existenz der Glieder Christi vor dessen historischem Erscheinen entwertet die *incarnatio* durchaus nicht, haben doch alle jene ihr Heil nur aus Christus, denn die Erlösung durch ihn war in ihren Sakramenten zeichenhaft vorgebildet; aus dem Tod Christi empfingen sie ihre Heilskraft[6]. Rückschauend kann Hugo die Betrachtung anstellen, daß die Menschheit auf das Heil in Christus hin ausgerichtet war. Wenn aber jene Gerechten Glieder Christi genannt werden, dann sind sie auch Glieder der Kirche, so daß man sagen kann, die Kirche bestehe seit Anfang der Welt. Hugo formuliert einmal: *sancta Ecclesia, quae ab initio mundi coepit*[7].

[4] DS II, 2, 1 (PL 176, 415 B—416 B).

[5] DS I, 8, 11 (PL 176, 312 D): *Sive igitur praecedentes sive subsequentes, unius regis sacramenta portantes, uni regi militantes, et unum tyrannum superantes. ... Unde patet quod ab initio et si non nomine, re tamen Christiani fuerunt.*

[6] DS II, 6, 8 (PL 176, 454 D): *Admonendi sunt (neophyti) huiusmodi ut considerent novam non esse fidem, in qua novi sunt ipsi; quoniam ab initio mundi sicut nullo tempore defuerunt fideles et justi membra Christi, ita ab initio nunquam defuerunt sacramenta salutis quae praecesserunt in praeparationem et signum redemptionis, quae completa est in morte Christi.*

[7] De Arca Noe Morali I (PL 176, 630C). — Vgl. Y. Congar, Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festschrift für Karl Adam), Düsseldorf 1952, 79—108.

Hugo bewegt sich hier eindeutig in den Spuren Augustins. In der schon genannten Schrift ermahnt Augustinus den Diakon Deogratias, die Unerfahrenen in Form einer *narratio*[8] der Heilstaten Gottes, d. h. in geschichtlicher Methode in den Glauben einzuführen. Dabei wird sichtbar das Heilswirken Gottes in der vorchristlichen Menschheit, in deren Heiligen, z. B. den Patriarchen und Propheten, bereits ein Teil des Leibes Christi geboren worden ist. Durch ihren Glauben an den Verheißenen waren jene Heiligen mit dem Leib, dessen Haupt Christus ist, also mit der Kirche verbunden[9].

Doch übersieht Hugo keineswegs, daß die Fülle der Kirche mit der Menschwerdung Christi, ja eigentlich erst mit der Ankunft des Hl. Geistes angebrochen ist.[10]

Hugo geht bei seiner heilsgeschichtlichen Betrachtung der Kirche aus von der *ignorantia* und *infirmitas* bzw. *concupiscentia* als der Seinsverfassung, die dem Menschen auf Grund der ersten Verschuldung eigen ist und von der Gott ihn erlösen will[11]. Diese Befreiung vollzieht Gott in pädagogisch-geschichtlicher Weise. Zuerst wurde der Mensch sich selbst überlassen, damit er die Notwendigkeit der Gnadenhilfe einsehe und anerkenne. In dieser Zeit des natürlichen Gesetzes verfällt aber der Mensch dem Irrtum und der Blindheit nur um so mehr. In der *lex scripta* geschieht das erste direkte Eingreifen Gottes in die Geschichte: Die *ignorantia* wird durch das Gesetz hinweggenommen; an seiner Gebrechlichkeit soll der Mensch weiterhin seine Angewiesenheit auf Gott erfahren. In den Stand des natürlich-kreatürlichen Gesetzes, der das Gefallensein mitumgreift, gelangte der Mensch durch die Sünde selbst. In den Stand des geschriebenen Gesetzes trat er ein, weil Gott in die Geschichte eingriff. Alle Menschen gelangten unter das natürliche Gesetz, unter das geschriebene nur die von Gott Berufenen. Nur wenige konnten in der ersten Periode gerettet werden und sie waren nur durch ihren Glauben geeint. In der Zeit der *lex scripta* werden viele erwählt und als ein Volk, allen sichtbar, treten sie in der Welt auf. Wenn das Gesetz auch erst durch Moses gegeben wurde, so liegt der Anfang des einen Gottesvolkes — *unitas populi Dei* — doch schon in der Berufung Abrahams[12]. Die Einheit

[8] Augustinus, De cat. rud. I, 2, 4; I, 3, 5 (PL 40, 312f).

[9] Ebd. I, 3, 6 (PL 40, 313f). Vgl. F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus. München 1933, 212—221.

[10] In ähnlicher Weise ist es für Hugo so, daß die Sakramente im eigentlichen Sinn, *in quibus salus constat*, erst seit Christus vorhanden sind, obwohl es auch früher wirkliche Sakramente gab, die freilich ihre Kraft nur durch die Vermittlung — *mediante* — der neutestamentlichen erhielten.

[11] Vgl. DS I, 7, 31 (PL 176, 301D); DS I, 8, 1 (PL 176, 305CD). Über die *ignorantia mentis* und *concupiscentia carnis*, ihr Wesen und ihre Heilung, handelt im einzelnen H. Köster, a. a. O. 61—112.

[12] DS I, 12, 1 (PL 176, 347f): *Primum illud saeculum sub lege naturali, quasi in confusione quadam transierat; et qui in eo fideles exstiterant, quasi pauca quaedam grana in humano genere dispersa, et ab invicem discreta, sola intus fide unita fuerant. Ut ergo ad interiorem unitatem commendandam exterior conderetur, et esset in manifesto forma fidei; ad quam ex dispersione sua qui vocandi fuerant*

des Glaubens wird nach außen gekennzeichnet durch das *sacramentum circumcisionis*, wie sie später bezeichnet werden sollte durch das *sacramentum baptismatis*[13]. Aber noch fehlt jene Gnade, die auch die Konkupiszenz heilt und das Licht der Erkenntnis in Fülle gewährt. Diese letzte Heilung und Wiederherstellung ist das Werk, zu dem der Hl. Geist gesandt wurde. Die Gnade wurde angemessenerweise gegeben, „daß sie erleuchte zur Erkenntnis der Wahrheit; daß sie entflamme zur Liebe der Tugend. Deshalb wurde der Hl. Geist im Feuer gegeben, daß er Licht habe und Flamme; Licht zur Erkenntnis, Flamme zur Liebe"[14]. Die Erkenntnis beseitigt die Ignoranz, die Liebe die Konkupiszenz. Wie der Geist des Menschen durch das Haupt in die Glieder hinabsteigt, um sie lebendig zu machen, so der Hl. Geist durch Christus zu den Christen. Darin ist bereits ausgesprochen, was für Hugo die Kirche ist: sie ist der Leib Christi, in dem Christus selbst das Haupt ist, jeder einzelne Glied; das Lebensprinzip dieses Leibes ist der Hl. Geist. Das Verhältnis vom menschlichen Geist zum menschlichen Leib bzw. dessen Gliedern wird in Analogie auf die Kirche übertragen. Dabei ist zu beachten, daß der eine Leib aus Haupt und Gliedern besteht, d. h. daß Christus als Haupt Teil des Leibes ist: Christus gehört zur Kirche, er ist ihr vorzüglichstes Glied, ihr Haupt; aber er steht nicht über der Kirche, fern von ihr, sondern er ist Kirche wie jeder Christ, der Glied ist. Im Haupt ist die Fülle des Geistes, an dem die Glieder teilhaben. Christus ist das erlesenste Glied der Kirche, insofern in ihm als dem Haupt die Fülle des Hl. Geistes ist. So legt sich die Formulierung nahe: Je mehr einer im Hl. Geiste ist, desto mehr ist er Kirche. Die Kirche vollendet sich, je mehr ihre Glieder in die *participatio Spiritus sancti* eintreten. Die Eucharistie, die auf diese Teilnahme hinordnet, führt so immer tiefer in das Wesen der Kirche ein. Wer den Hl. Geist nicht hat, kann nicht Glied Christi sein, denn woher sollte er das Leben haben? Es gibt nämlich nichts Totes in dem einen Leibe, so wenig wie außer ihm etwas Lebendiges.

Der Mensch wird Glied dieses Leibes durch den Glauben, er wird als Glied mit dem Leben erfüllt durch die Liebe. Das Sakrament des Glaubens ist die Taufe, das der Verlebendigung in der Liebe die Eucharistie. Insofern jedes Glied ein lebendiges Glied des einen Leibes sein soll, denn der Leib kennt keine toten Glieder, kann man mit Holböck die Taufe eine „Eucharistie *in voto*" nennen[15]. Beide Sakramente sind zum Leben des Leibes not-

invitarentur; propositus est unus ad quem, in uno perficiendo qui assumendi postea fuerant, omnes colligerentur. Vocatus est Abraham unus ex multis; unitas principium unionis, ut ad sinum illius colligerentur quicumque post illum fide illi et devotione jungerentur.

[13] Ebd. (Sp. 349A).

[14] Vgl. DS II, 2, 1 (PL 176, 415D).

[15] F. Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi 116. Die Begründung dieser These durch Holböck mit dem Hinweis, Hugo fordere Glauben und Liebe für beide Sakramente, übersieht die Aussage Hugos in

wendig, ihr Zusammenwirken bei der Gestaltung, beim Aufbau der Kirche ist unerläßlich[16].

Aus dem bisher Gesagten wird nun deutlich, daß Hugo seine Ansicht vom Wesen der Kirche in dem einen Satz zusammenfassen kann: *Ecclesia sancta corpus est Christi uno spiritu vivificata, et unita fide una, et sanctificata*[17]. Weil nur ein Geist und ein Glaube da ist, darum bilden alle nur einen Leib[18]. In der Gliedschaft an einem Leibe ist die Vielfalt der dienenden Funktionen begründet — wiederum ein paulinischer Gedanke. Alles Besondere verpflichtet, weil jeder Glied des einen Leibes Christi ist und weil er den Geist Christi, wie hier der Hl. Geist genannt wird, empfangen hat. Der Name „Christ" wird von dieser *participatio* am Geist Christi hergeleitet[19].

„Wenn du also Christ wirst, wirst du Glied Christi, Glied des Leibes Christi, teilhabend am Geist Christi. Was ist denn die Kirche anders als die Menge der Glaubenden, die Vollzahl der Christen?"[20] Hugo will hier die Kirche nicht als Organisation der Gläubigen hinstellen, sondern als die Einheit aller, die am Hl. Geist teilhaben. Auf dieser inneren Grundlage wird die Intensität der Einheit der Kirche sichtbar. Wie sehr Hugo die Dichte dieser Einheit versteht, sieht man daraus, daß er sie fundiert sein läßt in der Einheit des Wortes Gottes mit dem Vater und mit der menschlichen „*natura*", die es annahm[21].

Hugo sieht also in der Kirche die Einheit des Leibes Christi, belebt und geheiligt durch den Hl. Geist, geeint im Glauben. Christus ist in der Kirche als ihr Haupt. Je mehr ein Mensch im Geiste Christi ist, desto mehr ist er Kirche. In den eigentlich

---

dem anfangs zitierten Kapitel. Hugo verlangt nicht für Taufe und Eucharistie dieselbe Einstellung des „Empfängers". Daß er die Akzente durchaus verschieden setzt, beweist hinreichend das zitierte Kapitel.

[16] Vgl. J. R. Geiselmann, Die Eucharistielehre der Vorscholastik 50: Bei Beda Venerabilis erscheinen Taufe und Eucharistie in engem Zusammenhang als Initiationssakramente. „Hat die Taufe den mehr negativen Charakter der Reinigung, so die Eucharistie den positiven der Heiligung." Ebenso denkt Hugo. Der Sinn der einzelnen Sakramente ist bei ihm nicht so scharf voneinander abgehoben, daß ein Ineinandergreifen unmöglich wäre.

[17] DS II, 2, 2 (PL 176, 416 BC).

[18] Ebd. (Sp. 416 C): ... *omnes corpus unum, propter spiritum unum, et fidem unam.*

[19] Ebd. (Sp. 416 D): *Quisquis ergo donum gratiae Dei percipere meruit sciat non ad se solum pertinere quod habet, etiam si solus habet. Hac itaque similitudine Ecclesia sancta, id est universitas fidelium, corpus Christi vocatur propter Spiritum Christi quem accepit, cuius participatio in homine designatur quando a Christo Christianus appellatur. Hoc itaque nomen signat membra Christi participantia Spiritum Christi ut ab uncto sit unctus ...*

[20] Ebd. (Sp. 417 A): *Quando ergo Christianus efficeris, membrum Christi efficeris, membrum corporis Christi participans Spiritum Christi. Quid est ergo Ecclesia nisi multitudo fidelium, universitas Christianorum?*

[21] Vgl. DS II, 1, 12 (PL 176, 412 B—413 A). — Ebd. (Sp. 412 D): *Verbum cum Patre unum in natura, homo cum Verbo unum in persona. Membra cum capite unum, primum in justitia, postea in gloria.*

ekklesiologischen Sakramenten Taufe und Eucharistie baut sich die Kirche auf[22].

2. Die Eucharistie als *vivificatio* der in der Taufe geschehenen *incorporatio*

Per baptismum efficimur membra corporis, per corpus autem Christi efficimur participes vivificationis[23]. In diesem Satz charakterisiert Hugo die Beziehung der beiden Sakramente zur Kirche. Es ist nun darzustellen, wie die in der Taufe verliehene Gliedschaft zu verstehen ist und welcher Sinn darüber hinaus der aus der Eucharistie stammenden *vivificatio* des Leibes Christi zukommt.

a) Taufe und Corpus Christi

Der Sinn der Taufe, die das erste der Sakramente ist, in denen das Heil *principaliter* besteht und ohne die niemand gerettet werden kann[24], liegt in der Beseitigung der menschlichen Schuld[25]. Durch das Wort wird das Element Wasser geheiligt und empfängt die Kraft des Sakramentes[26]. Hier klingt deutlich der augustinische Grundsatz an: *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*[27]. Das Wort des Sakramentes sagt, daß der Mensch *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* getauft wird. Hugo befaßt sich eingehend mit der Bedeutung des „*in nomine*" und setzt *nomen* gleich mit *notitia* oder *fama*. Man spricht davon, daß jemand einen großen Namen habe, was besagen will, daß sein Name etwas gilt, bekannt und anerkannt ist. Das Vernehmen der *notitia* und *fama* in diesem Sinne ist für Hugo genau das, was das Wort *fides* beinhaltet[28].

[22] In einigen Texten findet sich die Bezeichnung Kirche = Schwester Christi. Adnotatiunculae in Threnos (PL 175, 283 B): *Quid per filiam Sion, nisi praesens Ecclesia accipitur: quae de Synagoga per fidem nata est?* Wie die Kirche so ist auch Christus aus der Synagoge hervorgegangen, deshalb sind beide Geschwister: Ebd. (PL 175, 275 BC): *Hortus enim sterilis, et non faciens fructum, id est Synagoga Judaeorum, dissipatur: et hortus fructum faciens, id est Ecclesia gentium, munitur atque concluditur, sicut in Canticum canticorum dicitur: „Hortus conclusus, soror mea ...* (Cant. IV)". *Bene autem sororem vocat, quam hortum conclusum nominat, quia Ecclesia gentium per fidem de Synagoga nata est, de qua etiam Christus carnem sumpsit: sed tamen eamdem Synagogam, quia fructum justitiae non habebat, quasi hortum sterilem dissipavit. Mater ergo Christi, hoc est Synagoga, hortus est dissipatus. Soror Christi, id est Ecclesia, hortus conclusus.* Die Bezeichnung der Kirche als Schwester Christi wird nicht auf das Wesen der Kirche bezogen, sondern auf ihre Herkunft aus der Synagoge, trägt also zu unserer Frage nichts Neues bei. Sie bestätigt nur im allegorischen Bild der Geschwisterschaft die innige Verbindung von Christus und der Kirche.

[23] DS II, 2, 1 (PL 176, 416 B).

[24] Vgl. DS II, 6, 1 (PL 176, 441 D).

[25] DS II, 6, 2 (PL 176, 443 A): ... *baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.*

[26] Ebd. (Sp. 443 B): *Per verbum enim elementum sanctificatur, ut virtutem sacramenti accipiat.*

[27] Augustinus, In Joh. tr. 80, 3 (PL 35, 1840).

[28] Vgl. DS II, 6, 2 (Sp. 443 B—447 D). — Sp. 445 A: ... *fama eius et notitia eius ipsum est nomen eius. Et rursum ipsa notitia eius non est aliud quam fides eius; quia per fidem solam nunc interim cognoscitur Deus; postmodum etiam cognoscendus per speciem. Fides ergo Dei ipsa est nomen Dei per quam nunc in hominibus notitia eius habetur, ubi adhuc ab hominibus praesentia eius non videtur.*

Daher werden wir, wenn wir auf den Namen der Trinität getauft werden, auf den Glauben — *in fide* — getauft[29]. Da die Taufe also Sakrament des Glaubens ist, genügte eigentlich zur vollständigen Form und Heiligung in der Taufe der Glaube an die Trinität, denn Christus lehrte Mt 28 keine Formel, sondern was zu glauben sei[30]. Doch ist es nicht gleichgültig, daß der Taufbefehl Christi „*in nomine*", nicht „*in fide*" lautet. Christus verlangt, daß die *fides*, die innen ist, nach außen hin als *confessio* sichtbar wird[31]. Durch die bei der Taufe geforderte *confessio* der Trinität wird eine Sichtbarkeit begründet, durch die die Getauften nach außen zu einer Einheit werden.

Seit Beginn der Heilsgeschichte wurden die Gerechten durch den Glauben gerettet, wenngleich der Glaube, wie gezeigt wurde, jeweils explizit eine andere Gestalt hatte, die ihre Fülle erst mit der *incarnatio* erreichte. Implizit hatten alle Gerechten vor und nach Christus den Glauben an den Erlöser[32]. Mit der Berufung Abrahams beginnt die Sammlung der Glaubenden zu einem Volk; der Glaube wird bezeichnet durch die Beschneidung. Die geschichtliche Zeichenhaftigkeit der Beschneidung wird erfüllt in der Taufe[33], die das Zeichen des Glaubens ist, der in die Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes, der Kirche einführt[34]. *Per fidem membra efficimur.* In der gleichen Formulierung sagt Hugo von der Taufe: *Per baptismum efficimur membra.*

Es ergibt sich die Frage, ob die *incorporatio* durch die Taufe geschieht oder durch den Glauben oder durch beide zusammen, ob die Taufe lediglich Zeichen des Glaubens ist, ob die Taufe selbständig wirksam ist und worin dann ihre Wirkung zu suchen ist. Man wird zunächst sagen müssen, daß für Hugo auf Grund der Schrift der Glaube die innere Vorbedingung für die Taufe ist: wer nicht glaubt, kann nicht getauft werden[35]. Eine präzise Darlegung des Verhältnisses von Glauben und Taufe finden wir bei Hugo nicht. Es scheint für ihn aus dem personalen Vollzug

[29] Ebd. (Sp. 445B): *Quid tibi videtur? Si nomen Dei est notitia eius, et fides eius in nobis est, nonne in nomine eius baptizantur qui in fide baptizantur Patris, et Filii, et Spiritus sancti?*

[30] Ebd. (Sp. 445C): *Si ipsum nomen notitia et fides intelligenda est Trinitatis, sufficiet ad formam sacramenti complendam et sanctificationem perficiendam sine verborum prolatione cum sola fide baptizandum immergere. Qui enim dixit ut in fide Trinitatis homines baptizarentur: non quid dicatur docuit, sed quid credatur ostendit.*

[31] Ebd. (Sp. 445D): *Plus enim aliquid habere videtur nomen quam fides. Nam fides intus est, et latet occulta donec nominari incipiat, et venire in manifestationem. Tunc quippe nomen esse incipit quando nominari incipit et notificari ut cognoscatur. Et sic quidem in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti baptizamus, quando baptizamus in confessione fidei Patris, et Filii, et Spiritus sancti.*

[32] DS I, 10, 7 (PL 176, 340C): *... sano intellectu dici potest omnes ab initio justos fidem Salvatoris habuisse, et omnes in fide redemptionis venturae justificatos fuisse.* Vgl. Sp. 340f.

[33] Vgl. DS I, 12, 1 (PL 176, 347D—349A).

[34] De Arca Noe Myst. 11 (PL 176, 698A) ist von dem Glauben die Rede, *per quam ab infidelitate ingredimur in Ecclesiam.*

[35] Vgl. DS II, 6, 7 (PL 176, 452—454).

des Glaubens heraus folgerichtig zu sein, daß der rechte Glaube seine volle Gestalt gewinnt im Taufsakrament, daß also die Eingliederung durch den Glauben erst Geltung hat, wenn sie durch das Initiationssakrament nach außen dokumentiert wurde[36]. Die Eingliederung in die Kirche hat eine innere und äußere Seite. Damit ist aber nicht die sakramentale Taufe entwertet, denn Hugo geht nicht von dem Begriff des *opus operatum* und der Ursächlichkeit im Sakramentalen aus. In der Sakramentenlehre Hugos spielt das Schema Ursache—Wirkung keine Rolle. Was später mit dieser Terminologie zu fassen versucht wurde, sieht Hugo in der Zeichenhaftigkeit begründet. Mit dem Wachsen der Klarheit der Zeichen wächst auch die Heilskraft — *virtus* — des Sakramentes. Dadurch gewinnt Hugo die Möglichkeit zu der Aussage, daß in den Sakramenten das Heil bestehe; sie sind für ihn nicht einfach „Gnadenmittel" im wirkursächlichen Sinn. Ferner ergibt sich der Vorzug, daß in Hugos Denken der Mensch in seiner Personalität stärker beansprucht wird. Wie hoch seine Anforderungen für den Empfang der Taufe sind, ist dargestellt in seinen Ausführungen über die Neophyten[37] und über die Taufpaten[38], auf die hier nur hingewiesen werden kann. Das Problem der Spannung im sakramentalen Bereich zwischen den extremen Fehlformen des Magischen und des Nur-Symbolischen ist weder durch die Früh- noch durch die Hochscholastik in einer alle Schwierigkeiten endgültig behebenden Antwort gelöst worden. Eine Lösung ist, so scheint es, ebensowenig möglich wie für die Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Zusammenwirken überhaupt, die sich im Hell-Dunkel des Geheimnisses verhüllt.

Was versteht Hugo unter der *fides*, durch die der Mensch *membrum Christi* wird[39]? Verschiedene Texte scheinen dafür zu sprechen, daß Hugo die *fides* mehr auf die Seite des Existentiellen setzt als auf die des Erkenntnistheoretischen. Gewiß kennt Hugo den zwischen Meinen und Wissen stehenden Glauben[40] — *credere* —, aber auf Grund der heilsgeschichtlichen Ausformung des Glaubens, die ein Fortschreiten bis zu Christus besagt, erhält das Dynamische

[36] Daß der rechte Glaube auf die Taufe hinzielt, geht auch daraus hervor, daß Hugo die Taufe *in voluntate* gelten läßt; vgl. ebd. (Sp. 453CD). Doch das ist die Ausnahme, im allgemeinen gilt: ... *dubium non est quin ubi fides est et baptismum est, salus sit* (Sp. 453B). Ebd. (Sp. 454CD): *Nisi forte dicere velis neminem fidem veram et charitatem veram habere posse, qui visibile sacramentum aquae non sit habiturus. Quod tamen qua ratione vel auctoritate probes ignoro.* Vgl. L. Ott, Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises, Münster 1937, 495–539; H. R. Schlette, Zur Problematik der Taufverpflichtung: Zeitschr. f. Missions- und Religionswissenschaft 42 (1958) 97–108.

[37] DS II, 6, 8—11 (PL 176, 454—458).

[38] DS II, 6, 12 (PL 176, 458A—C). In den Taufpaten hört, antwortet und verspricht *pro parvulis* die Kirche, aber nicht aus einem abstrakten Glauben, sondern durch die Person des Paten; vgl. DS II, 6, 9 (PL 176, 456C).

[39] Auch Hugos Auffassung von der *fides* kann nur gestreift werden, soweit es hier notwendig zu sein scheint.

[40] Vgl. DS I, 10, 2 (PL 176, 330CD) und H. Köster, a. a. O. 78—80.

und Personale den Akzent, wodurch der Glaube in die Nähe des Vertrauens bzw. der Hoffnung und der Liebe gerückt wird. Es gibt für Hugo keinen Glauben ohne Liebe, der heilwirkende Kraft besäße[41]. Der Zusammenhang von Glauben und Liebe tauchte bereits auf, als Hugo Taufe und Eucharistie in ihrer engen Beziehung untereinander und in bezug auf die Kirche schilderte. An einigen Stellen spricht er ausdrücklich über diese Verquickung[42].

Der Glaube, der uns zu Gliedern des Leibes Christi macht, ist nicht ein erkenntnistheoretisches Abstraktum, sondern die von Vertrauen und Liebe durchzogene Haltung des Menschen, in der das Bewußtsein der „Richtigkeit" überwiegt. Bei der Taufe tritt der Zug des Sich-glaubend-Überlassens in den Vordergrund, so daß die Bezeichnung *sacramentum fidei* durchaus zutrifft[43].

Wenn schon in der Beschneidung, dann werden erst recht durch die Taufe die Sünden vergeben. Da in der Heilsgeschichte „*magis semper et magis*" die Zeichen deutlicher werden, so wächst mit der Erkenntnis der Wahrheit die Heilskraft[44]. Darum, verglichen mit der Beschneidung: *amplius nunc in baptismo est*; dieser Vorrang kommt *ex passione Christi*[45]. Dennoch erreicht in bezug auf die Wirkung des Sakramentes, nämlich die Nachlassung der Sünden, die Taufe nicht mehr als die Beschneidung[46]. Ihr Vorzug besteht vielmehr in der dichteren Zeichenhaftigkeit, durch die sie den Menschen in größere Nähe zur Quelle des Heiles setzt, so daß Hugo von der Taufe sagen kann: *ad remissionem peccatorum spiritum infundit*[47]. Die Beschneidung brachte zwar Verzeihung der Sünden, aber nicht den Geist; die Taufe des Johannes war nur *sacramentum*, das auf die kommende Taufe im Geist hindeutete, sie brachte nicht die *res sacramenti*; die Taufe Christi bringt die Fülle: Sündenvergebung und Teilhabe am Geist[48]. Das bedeutet

[41] Vgl. DS I, 9, 8 (PL 176, 328A), wo ein Dreifaches als zum Heil notwendig bezeichnet wird: *fides, sacramenta fidei, et opera bona*. Vgl. DS I, 10, c. 2 (Sp. 327C bis 328D); c. 8 (Sp. 341C); c. 9 (Sp. 343A).

[42] De Arca Noe Mor. III, 4 (PL 176, 650D): *Qui autem fideles sunt, ii radices habent, sed non sicut increduli radices figunt in hoc mundo, sed sunt per fidem et dilectionem radicati et fundati in Deo.* — Ebd. (Sp. 651B): *Fides igitur est, per quam radicat sapientia, quia per fidem firmatur animus, et constabilitur affectus. Qui autem in fide haesitat, hic neque in timore Dei, neque in amore Dei perfectus esse potest.* Hugo kennt keine *fides informis*. Wer nicht als lebendiges Glied im Leibe Christi ist, ist überhaupt nicht darin, weil es in ihm keine toten Glieder gibt. Lebendiges Glied bedeutet aber: belebt durch die Liebe; vgl. DS II, 2, 1 (PL 176, 416B).

[43] DS II, 6, 9 (PL 176, 456C). Vgl. H. Weisweiler, Sacramentum fidei. Augustinische und ps.-dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos von St. Viktor: Theologie in Geschichte und Gegenwart (Schmaus-Festschrift). München 1957, 433—456.

[44] Vgl. DS II, 6, 3 (PL 176, 448D).

[45] Ebd. (Sp. 448C). Vgl. DS II, 6, 4 (PL 176, 450AB).

[46] Ebd.: ... *in baptismo, quantum scilicet spectat ad virtutem baptismi, similiter ut in circumcisione remissio tantum peccatorum percipitur; quia, sicut dictum est, quod justificatis postea aditus patriae coelestis panditur, cruce Christi condonatur.*

[47] DS II, 6, 6 (PL 176, 451D).

sachlich nichts anderes als die *incorporatio* in die Kirche, die ja als der Leib Christi, durch den Hl. Geist belebt, bestimmt wurde. Die Beziehungen zwischen Kirche, Taufe und Hl. Geist erklärt Hugo im Anschluß an Augustinus: „in Christus unserem Haupte ist uns, wie der selige Augustinus sagt, die Gnade erschienen, und von dort ergießt sie sich entsprechend dem Maße eines jeden über alle seine Glieder ... Von demselben Geist, von dem jener geboren wurde, wurde dieser wiedergeboren. Durch denselben Geist, durch den gewirkt wurde, daß jener keine Sünde hatte, geschieht in uns die Vergebung der Sünden"[49]. Der Christ ist in dasselbe Leben hineingenommen, durch das Christus lebte und Heil schaffen konnte. Er wird des Hl. Geistes teilhaftig schon in der Taufe und deshalb Glied der Kirche.

Daß die Heilskraft der Taufe nach deren Einsetzung durch Christus auch ohne den aktuellen Empfang dieses Sakramentes erlangt werden kann, ist für Hugo eindeutig[50]. Sind aber die auf Grund der Taufe *in voluntate* Geretteten ebendadurch auch Glieder des *corpus Christi*? Aus den bisherigen Darlegungen darf geschlossen werden, daß für Hugo ebenso wie für Augustinus alle Gerechten zum Leib Christi gehören: Die heilsgeschichtliche Konzeption der Kirche *ab initio mundi* und die Anschauung von den beiden *familiae* sind die sichere Grundlage für diese These.

Die Lehre Hugos von der *incorporatio* durch die Taufe sei abschließend zusammengefaßt in einem Satz aus seiner Kirchweih-Erklärung: ... *primum sacramentum in baptismo cognoscitur, per quod fideles omnes membra corporis Christi per regenerationis novae gratiam computantur*[51].

b) Eucharistie und Corpus Christi

Die Taufe teilt den Geist mit und gliedert in die Kirche ein. Welchen Sinn hat dann die Eucharistie, von der das gleiche gesagt werden kann[52]? Ist dieses Sakrament dann nicht entbehrlich? Da die Eucharistie als *commemoratio* der *passio Christi* eine unvergleichliche Sonderstellung unter den übrigen Sakramenten einnimmt und da in ihr Christus, die Sinnmitte der Heilsgeschichte, gegenwärtig ist, um seine geistliche Gegenwart in den Herzen zu begründen, kommt ihr auch fundamental-ekklesiologische Bedeutung zu.

[48] Vgl. ebd. (Sp. 451CD).

[49] DS II, 1, 5 (PL 176, 382C).

[50] Vgl. etwa DS I, 9, 5 (PL 176, 324A): ... *quosdam etiam sine huiusmodi sacramentis legimus et credimus salvatos. Quemadmodum Jeremias in utero sanctificatus legitur, et Joannes Baptista ex utero matris de Spiritu sancto implendus prophetatur, et qui sub naturali lege justi Deo placuerunt: haec sacramenta habuisse non legimus, de quorum tamen salute nequaquam dubitamus.*

[51] DS II, 5, 1 (PL 176, 439B).

[52] F. Holböck, a. a. O. 116, nimmt eine Vereinfachung vor, wenn er sagt, die Taufe habe nach Hugo hinsichtlich der *incorporatio* nichts vor der Eucharistie voraus. Er sieht nur das greifbare „Ergebnis" der Eingliederung, nicht aber das organische Hineinwachsen in den Leib Christi und die Verschiedenartigkeit des Eingegliedertwerdens.

Bei Hugo wie auch bei Augustinus ergibt sich ein inniger, wesenhafter Zusammenhang von Kirche, Taufe und Eucharistie[53] schon aus dem Ursprung dieser drei. Wie Eva aus der Rippe des Adam gebildet wurde, so aus dem zweiten Adam, der am Kreuz in den Schlaf des Todes gesunken war, die Kirche. Dieses Hervorgehen der Kirche aus der Seite Christi wird geheimnisvoll sichtbar im Hervorströmen von Blut und Wasser[54]. Blut und Wasser bezeichnen Eucharistie und Taufe. In ihnen besteht die Ganzheit der Erlösung, weshalb Wein und Wasser im Kelch vermischt werden. Das Blut Christi hat uns freigekauft und das Wasser der Taufe die Sünden abgewaschen[55]. Darin wird wieder die Verschiedenheit sichtbar, insofern die Heilskraft der Taufe negativ, der Eucharistie positiv gefaßt wird. Diese beiden Sakramente sind konstitutiv für die Kirche, die hier nicht das Volk Gottes *ab initio* meint, sondern die Erwählung zur Kirche Christi als der Erfüllung des Zeichenhaften. Die Eucharistie bezeugt das tiefere Eingedrungensein in die Geistgemeinschaft der Kirche, während die Taufe den Anfang dazu bildet. Das ist auch der Sinn der Sätze: *Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur ... In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus Christi et sanguinem vivificamur*[56]. Das Neue, das die Eucharistie zu der in der Taufe mitgeteilten Gliedschaft hinzufügt, ist die *vivificatio*, die *per dilectionem* oder *charitatem* vollzogen wird. Liebe und Eucharistie stehen für Hugo in demselben Verhältnis wie Glaube und Taufe. Das Zeichen der lebendigen Liebe, das diese zugleich *spiritualiter* neu begründet, ist der Genuß der eucharistischen Speisen. Im Wesen der Speise liegt das Spenden und Nähren des Lebens, so daß Brot und Wein auf Grund ihres natürlich-kreatürlichen Zeichencharakters die *vivificatio* der Kirche zu bezeichnen vermögen.

Wie beim Paschamahl das Fleisch des Lammes gegessen wurde, so nehmen wir den wahren Leib Christi zu uns und werden durch Glauben und Liebe in seinen Leib eingegliedert[57]. Das Anknüpfen

[53] Hugo erweist sich in seiner Darstellung der Beziehungen von Leib Christi und Eucharistie als Schüler Augustins. Für Augustinus vgl. F. Hofmann, a. a. O. 390—413 und J. Ratzinger, a. a. O. 205—215.

[54] DS I, 6, 36 (PL 176, 284D): *Quantum vero pertinet ad spiritualem intelligentiam, idcirco primus Adam dormiendo materiam unde illa sponsa crearetur de latere suo praestitit; quoniam secundus Adam postea in cruce somno mortis soporatus ut sponsa illius Ecclesia formaretur, sanguinem cum aqua de latere suo fundendo sacramenta ministravit.* Vgl. Augustinus, In Joh. tr. 120, 2 (PL 35, 1953). F. Hofmann, a. a. O. 411f.

[55] DS II, 3, 9 (PL 176, 425D): *Accipiunt* (sc. *acolythi*) *et urceolum vacuum ad infundendum vinum in calicem, quo consecrandus est sanguis Christi, ut sit commemoratio sanguinis de Christi latere profluentis, et aquae inde procedentis. Quae duo ideo in calice commiscentur, quia Christi sanguinis sumus redempti, et aqua baptismatis a peccatis abluti.* Vgl. De Arca Noe Mor. I, 4 (PL 176, 630C): *Tunc namque fabricata est arca, quando de latere Christi in cruce pendentis in sanguine et aqua profluxerunt Ecclesiae sacramenta.*

[56] DS II, 2, 1 (PL 176, 416B).

[57] DS II, 8, 5 (PL 176, 465B): *Denique carnes agni comedimus, quando in sacramento verum corpus eius sumendo, per fidem et dilectionem Christo incorpo-*

an das alttestamentliche Pascha muß nach dem Zusammenhang in dem Sinne auf die Eucharistie bezogen werden, daß die *incorporatio* Anteil an der *passio Christi* verleiht und damit auch an seiner Auferstehung. Von da her wird die *vivificatio* verständlich: sie bedeutet Teilnahme an dem durch Christus erschlossenen Leben. Das „*per fidem et dilectionem*" bestätigt erneut die innere Verbindung dieser beiden, obwohl hier der Ton auf der *dilectio* liegt. Die Einverleibung in die Kirche durch die Taufe und im Glauben wird überschritten in die Dimension der Liebeseinheit. War bei der Taufe die Liebe das den Glauben belebende Element, so ist hier der Glaube die Grundlage für die Entfaltung der Liebe. Nur wenn man auf den in Hugos Worten intendierten Sinn hört, wird man seinem Denken gerecht.

Der Bildcharakter der Speisen auf die *vivificatio* und *participatio* hin ist einleuchtend, doch stellt sich dort, wo der Genuß der Speisen als Bild der *incorporatio* betrachtet wird, in dieser Bildlichkeit eine Schwierigkeit ein, die auch Hugo empfindet. Gewöhnlich geht die genossene Speise in den eigenen Leib über. Bei der Eucharistie ist es umgekehrt: Der Essende wird in den Leib dessen eingegliedert, den er genießt[58]. Hugo stellt diese Paradoxie im Zeichen, dessen Vergleichspunkt darin liegt, daß im Essen überhaupt *incorporatio* geschieht, einfach hin, ohne sie näher zu erörtern. Hier ist wieder ein Beispiel für die Art Hugos, einen theologischen Sachverhalt einfach beschreibend darzustellen ohne den Versuch einer rationalen Durchdringung. Er nimmt das Gegebene hin, weil Christus es so wollte. Christus wollte aber von uns gegessen werden, damit wir ein Leib mit ihm würden. Also liegt in der *incorporatio* die Zeichenhaftigkeit und die Heilskraft des Sakramentes[59].

In dem Teilhaben an der einen Speise ist die eine Gemeinschaft angedeutet. So kann die Speise wirklich Bild der Echtheit jener sein, die sie genießen. Wird aber der Vergleichspunkt der Abbildlichkeit in den Akt des Essens selbst verlegt, so scheitert die Zeichenhaftigkeit an der alltäglichen Einsicht, daß niemand der Speise inkorporiert wird. Hugo stellt daher nur die These auf, die *incorporatio* vollziehe sich in der Eucharistie anders als beim Essen sonst. Dieser Satz bleibt unbegründet. Hugo geht auf das

ramur. Die Bezeichnung der *participatio Jesu* in Glauben und Liebe ohne das Sakrament als „geistliche Kommunion" (vgl. F. Holböck, a. a. O. 116) scheint uns mindestens sachlich unscharf und mißverständlich zu sein. Diese *participatio* ist für Hugo wesensmäßig mit jener, die ihren Ausdruck setzt im sakramentalen Empfang, im Grunde identisch. Der Unterschied liegt darin, daß beim sakramentalen Empfang die Sichtbarkeit der Kirche als Leib Christi in der Zeichenhaftigkeit erscheint.

[58] Ebd.: *Alibi quod manducatur incorporatur. Quando autem caro Christi manducatur, non quod manducatur, sed qui manducat ei quem manducat incorporatur.*

[59] Ebd.: *Idcirco voluit Christus a nobis manducari, ut nos sibi incorporaret. Hoc est sacramentum corporis Christi et res sacramenti corporis Christi. Qui manducat et incorporatur, sacramentum habet, et rem sacramenti habet.*

Problem gar nicht ein; für ihn löst sich die Unklarheit durch den Hinweis auf das *voluit Christus*.

Warum will Christus noch die *incorporatio* durch die Eucharistie, nachdem die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe und die Geistmitteilung (durch Taufe und Firmung) schon geschehen ist? Warum noch eine solche *vivificatio*? Der Sinn dieser Belebung und Einverleibung durch die Eucharistie, über den Hugo an keiner Stelle ausführlicher handelt, kann nur darin gesehen werden, daß durch die ständig neue *incorporatio*, die die Begegnung mit der *passio Christi* miteinschließt, der Christ im Glauben und vor allem in der Liebe durch die geistliche *participatio Jesu*[60] stets tiefer in die vom Hl. Geist belebte Kirche hineinwächst. Es handels sich um eine komparativische Wirkfunktion des Sakramentes

Im Zusammenhang des berührten Problemkreises muß der mystische Sinn beachtet werden, den Hugo dem Brechen der Hostie in drei Teile beilegt. Hugo deutet es streng ekklesiologisch. Die Hostie als ganze bezeichnet die Gesamtheit der Kirche, den Leib Christi mit Haupt und Gliedern[61]. Darin gibt es eine dreigestaltige Ordnung, die durch das gebrochene Brot dargestellt wird.

Der erste Teil bezeichnet das Haupt, also Christus. Als Haupt ist Christus Teil des Leibes[62]. Christus erscheint wiederum als das erste Glied der Kirche, an ihrer Spitze als ihr Haupt, nicht ihr gegenüber. Der zweite Teil steht für jene Glieder, die dem Haupt schon gefolgt sind. Es sind die Toten, deren Seelen bei Christus sind[63]. Die Teile der Hostie, die das Haupt und die schon Geretteten darstellen, werden außerhalb des Kelches belassen, weil sie der *passio* dieser Zeit entronnen sind[64]. Jene Seelen harren der Auferstehung und der Unsterblichkeit, bis sie von Tod und Leid befreit in der Freude leben werden, die das Haupt schon genießt[65]. Die dritte Partikel des gebrochenen Brotes wird in den Kelch gesenkt. Sie bezeichnet den Teil der Kirche, der noch *in passione* lebt[66].

[60] Vgl. DS II, 8, 7 (PL 176, 467AB).

[61] DS II, 8, 10 (PL 176, 468CD): *Tres portiones illae quae in altare fiunt de corpore Christi, mysticam significationem habent. Est enim corpus Christi universa Ecclesia, caput scilicet cum membris, et inveniuntur in corpore isto quasi tres partes, ex quibus totum corpus constat.*

[62] Ebd. (Sp. 468D): *Una pars est ipsum caput. Caput enim et caput est, et pars similiter corporis. Itaque caput ipsum pars corporis una est.*

[63] Ebd.: *Alia pars corporis est in membris illis, quae jam secuta sunt caput; et sunt cum ipso capite ubi est ipsum caput ... Illi ergo qui jam de hac vita exierunt, quorum corpora in sepulcris requiescunt, et animae cum Christo sunt.*

[64] Ebd.: *Propterea in altari duae partes seorsum reservantur extra calicem, quasi extra passionem.*

[65] Ebd. (Sp. 468f): *Quoniam ipsum caput jam immortale et impassibile de morte resurrexit amplius moriturum neque passurum amplius. Et similiter illi qui de hac vita sancti egressi sunt et cum ipso capite suo jam gloriantur, et gaudent, exspectantes et ipsi resurrectionem carnis suae et immortalitatem, jam neque dolorem neque passionem sentiunt ullam, et sunt simul istae duae partes extra calicem et extra passionem, quoniam haec priora transierunt.*

[66] Ebd. (Sp. 469A): *Tertia pars in calice ponitur, significans eos qui adhuc vivunt in passione; donec et ipsi ab hac vita exeant et transeant ad caput suum, ubi amplius nec moriantur nec patiantur.*

Hugo geht in dieser seiner Erklärung[67] selbständig über jene des Amalar von Metz und des Ivo von Chartres hinaus. Bei Amalar findet sich die allegorische Deutung der drei Teile der Hostie auf Christus und die beiden Emmausjünger[68], außerdem noch die folgende, die wesentlicher ist: „Durch das Teilchen der Oblate, das in den Kelch gesenkt wird, wird der Leib Christi gezeigt, der schon von den Toten auferstanden ist; durch das vom Priester oder vom Volk genossene Teilchen (wird der Leib Christi gezeigt, der) noch jetzt auf der Erde einherschreitet; durch die auf dem Altar aufbewahrte (*relictam*) Partikel (wird der Leib Christi bezeichnet, der) in den Gräbern ruht"[69]. Diese Deutung Amalars entspricht seiner Auffassung von den drei Formen des Leibes Christi[70] und enthält nur sehr entfernt Ansätze zu einer ekklesiologischen Deutung.

Eine andere Interpretation, die in erster Linie auf eine Änderung des Meßritus zurückzuführen ist, bringt Ivo von Chartres[71]. Er weiß nichts davon, daß eine Partikel auf dem Altar verbleibt; statt dessen erwähnt er, daß lediglich die dritte Partikel in den Kelch gesenkt wird, wodurch sich auch der bezeichnete Sinn dieses Ritus gegenüber Amalar ändert: Das Einsenken des Brotstückleins in den Kelch bedeutet nunmehr jenen Teil der Kirche, der noch in dieser Zeit in der Passion den Kelch des Herrn zu trinken habe. In gleicher Weise deutet Hugo. Die erste Partikel bezeichnet nach Ivo den Leib Christi, der am Sabbat im Grabe ruhte, die zweite jene Glieder der Kirche, die schon in der Unsterblichkeit mit Christus sind.

Bei Hugo tritt der ekklesiologische Sinn des Brotbrechens noch klarer hervor, als es bei Ivo der Fall war[72]. Hugo bezieht die erste Partikel auf Christus als das Haupt der Kirche, die zweite deutet er zwar wie Ivo auf die verherrlichte Kirche, jedoch so, daß das Warten auf die letzte Erfüllung der Seligkeit miteinbegriffen wird. Ob dieses Warten in Beziehung steht zur Auferstehung des Leibes oder zur „leidenden" Kirche des Purgatoriums, ist aus dem Text nicht zu entscheiden, doch scheint das erstere näher zu liegen, da Hugo in der zweiten Partikel die schon gerettete Kirche derjenigen *in passione*, die die dritte bezeichnet, eigens gegenüberstellen will. Wie sehr Hugo in seiner Deutung die Kirche in den Mittelpunkt stellt, zeigt sich vor allem auch darin, daß er die unversehrte Hostie auf die gesamte Kirche deutet, was weder bei Ivo, geschweige bei Amalar, geschieht. Damit läßt er die Kirche bestehen aus Christus, der verherrlichten und der auf Erden leidenden Kirche.

[67] Vgl. zur Deutung des Brotbrechens bei Amalar, Ivo und Hugo die vorzügliche Darstellung von F. Holböck, a. a. O. 196—199.

[68] Amalar von Metz, Eclogae de ordine Romano 26, 1. ed. (ed. Hanssens III, 258).

[69] Amalar von Metz, Liber officialis III, 35, 2 (ed. Hanssens II, 367f).

[70] Ebd. III, 35, 1; vgl. F. Holböck, a. a. O. 198.

[71] Sermo 5 (PL 162, 559C—560A). Vgl. F. Holböck, a. a. O. 198.

[72] Vgl. F. Holböck, a. a. O. 199.

Hugos Deutung der Dreiteilung der Hostie enthält — so darf man zusammenfassend sagen — seine geschichtliche Sicht der Kirche, insofern sie als eine einzige Kirche alle Heiligen, *praecedentes sive subsequentes*, mit ihrem König umfaßt; zugleich weist sie hin auf die enge Verbindung, in der Hugo die Eucharistie und die Kirche sieht, deren Einheit durch das Bild der Hostie selbst stets repräsentiert wird.

Die Beziehungen *incorporatio-vivificatio*-Einheit müssen noch einmal aufgegriffen werden. Die *vivificatio*, die — wie gezeigt wurde — nach Hugo durch die Eucharistie mitgeteilt wird, ist nicht einfachhin die „Wirkung" des Sakramentes. Ob einer ihrer teilhaftig wird, hängt nach Hugos Ansicht von dem sich in Glauben und Liebe vollziehenden personalen Einsatz ab. Nicht jedes Essen der Eucharistie führt also zur *incorporatio*, weil Glaube und Liebe — letztere trägt den Akzent — dazu Voraussetzung sind. Andererseits kann einer die *res sacramenti*, d. h. die *incorporatio*, die Gliedschaft haben ohne den aktuellen Empfang der Eucharistie[73]. Hugo will mit dieser Überlegung nicht vom Genuß der heiligen Speisen zugunsten einer „geistlichen Kommunion" abraten, sondern er will die aus ihrem Wesen fließende personale Beanspruchung herausstellen.

Über die Taufe hatte Hugo gesagt: *Per baptismum unimur*[74]. Diese Einheit muß heilsgeschichtlich verstanden werden als Abgrenzung gegenüber allen Nichtgetauften, so wie auch die Beschneidung seit Abraham Zeichen der Einheit des Gottesvolkes war. Wenn die Eucharistie das Sakrament ist, durch das wir in der Liebe zum Leibe Christi verbunden und mit dem Hl. Geist belebt werden, und wenn sichtbare Kirche und Eucharistie „gleichbedeutend"[75] sind, dann ist die Eucharistie letztlich in einem tieferen Sinn *sacramentum unitatis*[76] als die Taufe. Die Einheit besteht nicht mehr nur aus dem Fundament des gemeinsamen Glaubens und Befreitseins von Sünde und des Gliedseins in der Kirche; sie hat ihre wesentlichere Grundlage in der Liebe gefunden, durch die der Hl. Geist, die Glieder belebend, sie mit dem Haupte und untereinander verbindet. Daß die Eucharistie Einheit will und schafft, ist darin begründet, daß ihr innerstes Wesen Liebe ist. Sie ist Liebe von Gott und vom Menschen aus betrachtet: von Gott, insofern er durch seine Herablassung diese Speise gewährt; vom Menschen, insofern er nur liebend in die *incorporatio* und *participatio* eintreten kann. Mit dem Gedanken, daß die Liebe

[73] DS II, 8, 5 (PL 176, 465C): *Qui manducat et non incorporatur, sacramentum habet, sed rem sacramenti non habet. Sicut qui incorporatur etiam si manducare non contingat, rem sacramenti habet quamvis sacramentum non habeat. Qui sumit sacramentum habet, qui credit et diligit, rem sacramenti habet. Melius ergo est illi qui credit et diligit, etiam si sumere et manducare non possit, quam illi qui sumit et manducat et non credit, nec diligit: vel si credit non diligit.*

[74] DS II, 2, 1 (PL 176, 416B).

[75] So J. Ratzinger, a. a. O. 211, über Augustinus; doch läßt sich die Aussage auch auf Hugo anwenden.

[76] DS II, 11, 13 (PL 176, 506A).

Einheit will[77], folgt Hugo wiederum seinem Meister[78]. In der Darstellung des Verhältnisses von Eucharistie und Kirche ist die Einheit zunächst noch nicht in bezug auf den einzelnen und Gott gesehen, sondern im Hinblick auf die Kirche als die *unitas Spiritus, sancti*. Diese Einheit baut sich auf durch den Geist, der sich über das Haupt Christus in der Eucharistie in die Glieder des einen Leibes ergießt und sie vereinigt. Diese durch die *gratia spiritualis* gebildete Einheit vergleicht Hugo im Kommentar zur Himmlischen Hierarchie des Ps.-Dionysius mit den von dem einen Licht erleuchteten Wesen, die auf Grund der ihnen Licht spendenden Helle selbst Licht sind[79].

Die Lehre Hugos über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche läßt sich mit einem Satz Ratzingers zusammenfassen, der, auf Augustinus bezogen, doch ebensogut Hugos Auffassung charakterisiert: „Der Inhalt des Seins in der Kirche, des ‚Friedens' mit der Kirche faßt sich zusammen im Vollzug der Eucharistie"[80]. Es wurde erkennbar, daß die Aussagen über die *incorporatio* letztlich hindrängen auf die personale Einheit in der *participatio Spiritus sancti*. Die Eucharistie ist *vivificatio*, der Hl. Geist belebt die Kirche, das wahre Leben ist nur da, wo in Seligkeit gelebt werden kann[81]: Dann ist die Eucharistie Quelle und Zeichen der höchsten Freude, in der der Mensch im „Genuß der Gottheit"[82] das wahre Leben erlangt. Wenn diese letzte Einheit auch die Kirche in gewissem Sinn transzendiert, so ist doch in dieser Zeit die Einheit der Kirche von heilsgeschichtlicher Wichtigkeit, denn der Satan fürchtet nichts so sehr wie die Einheit der Liebe[83]. Bei allen in den Bereich der Mystik führenden Gedanken verliert Hugo nicht den heilsgeschichtlichen Ansatz, ja die tiefste Erfahrung der Liebeseinheit weist geradezu hin auf den Ernst der Situation, die der Mensch immer noch zu bestehen hat.

[77] Expositio in Regulam s. Augustini II (PL 176, 890f): *Paupertas quippe et humilitas generant charitatem. Charitas vero unitatem nutrit; unitas vero et concordia efficiunt nos templum Dei. Et tunc veraciter Deum honoramus, quando unanimiter et concorditer vivimus. Tunc enim ostendimus quia sumus discipuli Christi si tenemus unitatem charitatis Christi.*

[78] Augustinus, De ord. II, 18, 48 (PL 32, 1017): *Quid amor omnis? nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit?* Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. 42.

[79] In Hierarchiam Coelestem II (PL 175, 935CD): *Ipsa ... gratia divina illuminatio est, et ipsa dona gratiae lumina sunt illuminantia eos qui se participant: et omnis gratia ab uno fonte descendit, et omnis illuminatio ab uno lumine; et multi sunt radii, et unum lumen: et spargit se unum lumen, ut multos illuminet: et lucent illuminati multi, et non videtur nisi unum lumen, et fiunt lumen unum in lumine uno.*

[80] J. Ratzinger, a. a. O. 62. Ähnlich nennt F. Hofmann, a. a. O. 397 die Eucharistie bei Augustinus das „Sakrament der Kirchenliebe".

[81] DS II, 17, 20 (PL 176, 605D): *Non enim est vera vita nisi ubi feliciter vivitur, nec vera incorruptio nisi ubi salus nullo dolore corrumpitur.*

[82] DS II, 8, 8 (PL 176, 467B).

[83] Expositio in Regulam s. Augustini VI (PL 176, 898A): Die Geschlossenheit unserer geistlichen Kampflinie *terreat antiquum hostem, qui in servis Dei nihil tam timet quam concordiae unitatem.* Ebd. I (Sp. 883D): *... omnia diabolica arma frangit concordia.*

V.

EUCHARISTIE UND PARTICIPATIO DIVINITATIS

Die Struktur des eucharistischen Sakramentes weist eine doppelte Zeichenhaftigkeit auf, die vom *sacramentum* zur *veritas* und jene von der *veritas* zur *virtus*. Die Wirklichkeit von Leib und Blut Christi in den eucharistischen Gestalten ist Zeichen des geistlichen Teilnehmens an der Gottheit, das sich bei ihrem Empfang vollzieht oder besser vollziehen kann. Ein solches Einswerden in der Teilhabe ist aber nicht anders denkbar als in dem Fluidum der Liebe.

1. Die *participatio divinitatis* als *virtus sacramenti*

Hugo spricht im Kommentar zur Himmlischen Hierarchie im Anschluß an Dionysius Areopagita und damit in den Gedanken des Neuplatonismus über das Wesen der *participatio*. Dieser platonisch-neuplatonische Kernbegriff eignet sich vortrefflich zur Aussage dessen, was in der Eucharistie oder durch sie geschieht.

a) Zum Wesen der *participatio*

Der Begriff der *participatio*[1], wie Hugo ihn innerhalb seiner Theologie und speziell seiner Eucharistielehre einsetzt, hat eine mystisch-eschatologische Bedeutung. Hugo umschreibt die *participatio* im Kommentar zur Himmlischen Hierarchie mit Hilfe der neuplatonischen Lichtmetaphysik[2]: Gott ist das wahre Licht. Jeder reine und lautere vernünftige Geist empfängt dieses Licht und wird darin selbst leuchtend. Weil der vernünftige Geist nicht aus eigenem, sondern aus göttlichem Licht leuchtet, vermag er zu strahlen wie das Licht selbst. Diese strahlenden Lichter sind dann Theophanien des einen göttlichen Lichtes. Niemand aber vermöchte das Licht zu sehen, wenn er nicht zuvor von diesem Licht erhellt worden wäre[3]. Dadurch, daß wir durch das eine göttliche Licht erleuchtet werden, empfangen wir die *similitudo* dieses Lichtes, die *deifica* genannt wird[4]. Das Erleuchtetwerden gibt

[1] Auf die geistesgeschichtliche Herkunft und den differenzierten Sinn des *participatio*-Begriffes sowie auf eine Konfrontierung der Teilhabe bei Hugo mit dem neuplatonisch-augustinischen und dem aristotelisch-thomistischen Sinn der *participatio* können wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen. Zu Geschichte und Wesen des Teilhabe-Begriffes vgl. G. Söhngen, Die neuplatonische Scholastik und Mystik der Teilhabe bei Plotin: Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 49 (1936) 98—120. Ders., Die Einheit in der Theologie, München 1952, 107—139: Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung.

[2] Vgl. die Darstellung von H. Köster, a. a. O. 17—21.

[3] In Hierarchiam Coelestem II (PL 175, 955 B: *Deus noster lumen est, et verum lumen est, et ipsum lumen rationales animi mundi et puri concipiunt: et ex eo lucentes fiunt, et non sunt ipsi imago luminis in eo quod sunt: sed in eo quod lucent ex lumine, sicut ipsum lumen lucet; et sunt ipsa lucentia theophaniae luminis, in quibus lumen videtur, quoniam a nullo lumen videretur, si nullus a lumine illuminaretur.*

[4] Ebd. VII (PL 175, 1055 D): *Deifica similitudo ipsa contemplatio divina; quia, dum per eam illuminati lucentes sunt, quodammodo ipsius lucis illuminantis similitudinem accipiunt.*

Anteil an dem leuchtenden Licht, so daß die Erleuchteten durch die Ähnlichkeit mit Gott „gleichsam zu Göttern werden"[5]. Wer so *Deo similis* geworden ist, der empfängt die Gottähnlichkeit nicht durch die Vermittlung von irgendetwas, das die Kluft zwischen Gott und Mensch überbrückte, vielmehr empfängt er unmittelbar die Gottheit selbst *substantialiter nude et pure*[6]. Durch das Überstrahltwerden vom Licht Gottes in der *contemplatio divina*, dem unvermittelten Schauen Gottes, wird das vernünftige Geschöpf *quodammodo consimilis, coaequalis ad summa*[7].

Ähnlich beschreibt Hugo die *participatio* vom Gedanken des *summum bonum* her, das sich in Freiheit an alle verschenkt, indem es Teilnahme an den Gnaden gewährt und seine Geschenke austeilt, ohne selbst vermindert zu werden. Indem alle an dem einen Gut teilhaben, werden sie darin wahrhaft eins[8]. Alles Gute ist nur gut, insofern es von dem einen Guten durchherrscht wird, alles Leuchtende leuchtet nur aus dem einen Licht: so wird alles zur Einheit gesammelt und zurückgeführt[9]. Ebenso verhält es sich mit der Schönheit: alle Schönheit der sichtbaren Dinge ist nur Anteilhaben an der einen, unsichtbaren Schönheit[10]; mit dem Leben, denn alles Leben lebt nur aus dem Leben Gottes[11]; mit der Weisheit, die in den Geschöpfen immer nur Ausfluß der einen *sapientia* ist[12].

Innerhalb der *participatio* gibt es Stufungen. Die höchste erreicht der Mensch in der eschatologischen Einheit mit Gott, die gottförmig macht durch die *contemplatio*[13]. In der Kreatur ist *participatio* verwirklicht, da alles Gute, Schöne, Wahre auf das Höchste zurückweist als die letzte Einheit. Jetzt schon vermag der Mensch durch den Empfang der Eucharistie in die *participatio*

[5] Ebd.: ... *immediate contemplantur, et sciunt et cognoscunt lumina eius deifica, id est deificantia; quia illuminatos a se per divinam similitudinem, quodammodo deos efficiunt.*

[6] Ebd. (Sp. 1056A): *Quod enim Deo similes sunt non ex alio, aut per alium habent; sed quia ipsam divinitatem substantialiter nude et pure percipiunt.* Das ist zunächst in bezug auf die höchsten Engel ausgesagt, läßt aber die Beschaffenheit der *participatio* erkennen.

[7] Ebd. I (PL 175, 937A).

[8] Ebd. I (PL 175, 928CD): *Summum namque bonum participatione gratiarum et donorum distributione, per cunctos participes largitionis unum in se manens dividitur, et omnes uno participantes ad ipsius unitatis formam, simplicitatemque veram colliguntur.*

[9] Ebd. (Sp. 929AB): ... *una lux est, et bonum unum est; et plurima sunt lucentia, et participantia bonum unum, et lucem unam; et in eo quod participant unum sunt in uno collecta, et reducta ad unum, et uni conformata.*

[10] Ebd. II (PL 175, 949B): ... *visibilis pulchritudo invisibilis pulchritudinis imago est.*

[11] Ebd. V (PL 175, 1008B) über das Sein Gottes: ... *vita est non omnium quidem ..., sed viventium omnium vita est, ex qua et per quam vivificantur, et vivunt.*

[12] Ebd.: ... *sapientia est non omnium existentium, aut viventium, quia non omnia existentia, aut viventia sapiunt, sed sapientium omnium sapientia est.*

[13] Vgl. DS I, 10, 9 (PL 176, 342CD).

„*per dilectionem*" einzutreten, die ein wahres Teilnehmen ist, deren letzte Aufgipfelung freilich noch aussteht[14].

b) Die *participatio* im eucharistischen Sakrament

Die göttliche Weisheit wollte in sichtbarer Speise zum Menschen kommen und ihn auf diese Weise „*ad gustum ... divinitatis*" einladen[15], d. h. die Eucharistie ist Ruf und Zeichen auf die eschatologische *participatio* hin. Die Einladung ist aber nicht rein eschatologisch zu verstehen, denn die Eucharistie ist nicht Bild als darstellendes leeres Zeichen, wie Hugo gegen die Richtung des Berengar mit Leidenschaft betont, sondern sie bezeichnet im Bild die Wirklichkeit, die verborgen präsent ist. Die Eucharistie — Hugo erklärt das Wort mit *bona gratia*, ebenso auch Remigius von Auxerre[16] —, d. h. die Hostie selbst ist *divinissima*, denn sie macht göttlich und gibt Teil an der Gottheit. Doch es erfolgt eine wesentliche Einschränkung: sie macht nur jene göttlich, die „würdig" den wahren Leib Christi empfangen. Diese „Würdigkeit" vorausgesetzt, kann man sagen, die Eucharistie schenke „den Empfang, die Teilnahme und die Gemeinschaft der Gottheit"[17].

Die von Hugo geforderte Bedingung zur *participatio divinitatis* besagt, daß diese, obwohl durch die *veritas* bezeichnet, nicht die stets eintretende Wirkung des Sakramentes ist. Der Zeichencharakter der *veritas* besteht genau genommen in dem Hinweis, daß wir Christus unsichtbar und geistlich gemäß der eingegossenen Gnade und der dadurch sich vollziehenden *participatio Spiritus sancti* in das Herz aufnehmen müssen. Wenn aber andererseits Glaube und Liebe in einem Menschen wirklich lebendig sind, dann ist die Eucharistie nach außen hin das Bild ebendieser *participatio Jesu* durch Glauben und Liebe[18]. Daß Christus also im Herzen wohnt durch die Haltung des Glaubens und der Liebe, wird nicht erst durch die Eucharistie begründet. Diese setzt nur das Zeichen jener Gegenwart in der sakramental-kultischen Feier, in der allerdings, wenn der Mensch in diesem Sinn „würdig" ist, die Gegenwart Christi in ihm kulminiert und gefestigt wird.

[14] Vgl. In Hierarchiam Coelestem II (PL 175, 951 B) über die *participatio Jesu: qua vel nunc ei in spiritu per dilectionem conjungimur, vel postmodum in eadem forma gloriae apparentes plena similitudine uniemur.*

[15] DS II, 8, 8 (PL 176, 467 B).

[16] PL 101, 1271 A.

[17] DS II, 8, 8 (Sp. 467 f): *Ipsa autem Eucharistia, id est bona gratia; ipsa scilicet hostia sacra divinissima vocatur; quoniam divinos facit, et participes divinitatis eos qui se digne participant. Et quia ipsa signum est et veritas, in qua vera caro Christi sub specie panis sumitur; et in carne eius digne sumpta, ipsius etiam divinitatis susceptio et participatio et consortium condonatur; propterea divinissima et sanctissima et sanctificans sanctificantia omnia et sancta.*

[18] DS II, 8, 7 (PL 176, 467 AB): ... *rursum ... sacramentum est, et imago quod ipsum eumdem invisibiliter et spiritualiter secundum gratiae infusionem et Spiritus sancti participationem in corde sumere debemus ... et imago invisibilis et spiritualis participationis Jesu, quae intus in corde per fidem et dilectionem perficitur.* Auch In Hierarchium Coelestem II (PL 175, 952 D).

Hugo unterscheidet zwei Weisen der *participatio Jesu:* eine, durch die wir jetzt durch die Liebe im Geiste mit Christus verbunden werden, die andere, die in dem Einssein in derselben Herrlichkeitsgestalt in der kommenden Zeit besteht. Auf beide weist die Eucharistie, die sichtbar *in altari* gefeiert wird, als Zeichen hin[19]. Die Eucharistie ist Zeichen der in uns wohnenden Liebe und der eschatologischen *participatio.*

Wieso die Eucharistie Zeichen der vorhandenen Liebe ist und zugleich Antrieb und Hilfe zur Verwirklichung und Festigung der geistlichen Gegenwart Christi in uns[20], ist ein von Hugo nicht gestelltes und nicht gelöstes Problem. Er läßt die beiden Aussagen in dialektischer Spannung nebeneinander stehen. Jedenfalls ist es wichtiger, Christus im Geist zu haben als im Leibe. Er soll durch den Mund in das Herz eintreten, denn die Eucharistie ist Speise der Seele, nicht des Leibes. Hugo wird nicht müde, diese Aussage mit eindringlichen Worten immer wieder zu betonen[21]. Eine Lösung der erwähnten Spannung wird in der Richtung zu suchen sein, daß durch den Empfang der Eucharistie ein immer erneut sich vertiefendes Hineinwachsen in die Liebe Christi oder, anders formuliert, eine tiefere geistliche Gegenwart Christi bewirkt wird, wobei freilich der Mensch in seinem ganzen Einsatz angefordert ist.

Die *participatio Jesu,* die der „würdige" Mensch zu erlangen vermag und die der Beginn der eschatologischen *participatio* ist, geschieht im Hl. Geist. Sie wird wirklich in dem Raum der *gratia spiritualis,* die Hugo in engster Nähe mit der *participatio Spiritus sancti* sieht[22]. Der Hl. Geist ermöglicht in der Gnade

[19] In Hierarchium Coelestem II (PL 175, 951 B): *Ipsa enim assumptio divinissimae Eucharistiae ..., quam nunc sacramentaliter et visibiliter in altari tractamus, imago est et forma illius participationis Jesu, qua vel nunc ei in spiritu per dilectionem conjungimur, vel postmodum in eadem forma gloriae apparentes plena similitudine uniemur.*

[20] DS II, 8, 13 (PL 176, 470 D): *Ita per carnem assumptam olim in mundum venit, et secundum praesentiam corporalem ad tempus cum hominibus conversatus est, ut eos ad spiritualem praesentiam quaerendam et inveniendam excitaret.* Dann folgt die Anwendung auf die Eucharistie. Vgl. G. Söhngen, Die Einheit in der Theologie, München 1952, 324–341: Christi Gegenwart in uns durch den Glauben (Eph 3, 17); K. Rahner, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln 1955, 115–141: Personale und sakramentale Frömmigkeit.

[21] Ebd. (Sp. 470 f): *Postea completa dispensatione secundum corporalem praesentiam recessit, et secundum spiritualem praesentiam remansit ... Sic ergo in sacramento suo modo temporaliter venit ad te, et est eo corporaliter tecum, ut tu per corporalem praesentiam ad spiritualem quaerendam exciteris, et inveniendam adjuveris. Quando in manibus sacramentum eius tenes, corporaliter tecum est ... Quando manducas, et quando gustas, ... in visu, in tactu, in sapore, corporaliter tecum est. Quandiu sensus corporaliter afficitur, praesentia eius corporalis non aufertur. Postquam autem sensus corporalis in percipiendo deficit, deinceps corporalis praesentia quaerenda non est, sed spiritualis retinenda, dispensatio completa est, perfectum sacramentum, virtus manet; Christus de ore ad cor transit. Melius est tibi ut eat in mentem tuam, quam in ventrem tuum. Cibus iste animae non corporis est.*

[22] Vgl. DS II, 8, 7 (PL 176, 466 f). – Expositio in Regulam b. Augustini VIII (PL 176, 905 D) mit Parallelsetzung von Gnade und Einwohnung des Hl. Geistes.

die Teilnahme an Christus, doch ist ebendiese geistdurchwirkte Gnade bereits im glaubenden und liebenden Menschen anwesend, wenn er sich anschickt, die göttliche Eucharistie zu feiern. Die eigentliche Mitteilung des Hl. Geistes, in dem „alle Heiligung besteht", findet im Sakrament der *confirmatio*, der *confectio chrismatis* statt[23]. Insofern in der Eucharistie das Höchstmaß der Geist- und Liebeseinheit sich verwirklicht, ist nicht nur die Taufe, sondern auch die Firmung auf diese hingeordnet. Der Hl. Geist, der in uns wohnt, uns von der Krankheit der Sünde heilt und vor Irrtum bewahrt[24], bildet also bei Hugo den Raum, in dem die *participatio Jesu* und damit der Gottheit sich ereignet. Wenn wir auf das Bild des Lichtes zurückgreifen, läßt sich sagen, daß diese *participatio* so zu verstehen ist, daß in dem vom Hl. Geist durchwesten, personalen Raum der Eucharistie den Menschen ein Strahl jenes einen „ungeschaffenen Lichtes"[25] trifft, dessen vollen Glanz er in der eschatologischen Vollendung zu schauen berufen ist.

c) Die personale Beanspruchung in der Eucharistie

Wer Eucharistie feiern will, muß schon existentiell an Christus Anteil gewonnen haben, denn die Eucharistie ist *sacramentum, signum* und *imago* der unsichtbaren und geistlichen *participatio* durch Glauben und Liebe[26]. Daraus folgt der Anspruch des Sakramentes: ohne Glauben und Liebe darf niemand die Eucharistie begehen, d. h. für Hugo nicht nur, darf niemand die eucharistischen Speisen genießen, wenn das auch primär gemeint ist, vielmehr darf niemand ohne diese Haltung an der eucharistischen Feier, an der Messe teilnehmen. Die *participatio Jesu* im Hl. Geist, die, wie gezeigt wurde, auch *incorporatio* in die Kirche ist, kann verfehlt werden, insofern der Mensch ohne Glauben und Liebe nur das *sacramentum* empfängt, nicht aber die *res sacramenti*. So sehr kommt es Hugo auf die Teilnahme im Glauben und in der Liebe an, daß er diese Teilnahme dem Essen der geheiligten Speisen ohne Glauben und ohne Liebe, oder auch nur ohne Liebe, vorzieht; denn der Glaube allein genügt nicht[27]. Entscheidend vor Gott ist allein die Gegenwart Christi im Herzen. Die Eucharistie

Habitus cordis vestri sanctificatur per gratiam Dei; per inhabitationem Spiritus sancti, quando inest pax, charitas, bonitas, humilitas, patientia, concordia, mansuetudo, et alia.

[23] DS II, 3, 13 (PL 176, 430C): ... *omnis sanctificatio constat in Spiritu sancto, cuius virtus invisibilis in ipsa Chrismatis sancti unctione et significatur et confertur.*

[24] Vgl. DS I, 1, 13 (PL 176, 198A): *Et si Spiritus Dei vere in nobis habitat, non nos poterunt decipere spiritus erroris, etiamsi in luce veniant ad nos; quia habebimus lucem in nobis* ... Vgl. De quinque septenis 5 (PL 175, 410D): *Dabit enim* (sc. *Pater*) *spiritum bonum petentibus se, dabit spiritum suum, ut sanet spiritum tuum: spiritum sanctum dabit, et spiritum peccatorum sanabit. Hic aegrotus est, ille medicina.* — Ebd. (Sp. 411B): ... *spiritus Dei, sanitas tua.*

[25] DS I, 1, 13 (PL 176, 197D).

[26] Vgl. DS II, 8, 7 (PL 176, 467AB).

[27] Vgl. DS II, 8, 5 (PL 176, 465C).

ist deren Zeichen, aber auch Aufruf dazu und Hilfe. Daß Christus selbst sachlich zwischen *sacramentum* und *res sacramenti* unterschieden hat, sieht Hugo in dem Satz ausgesprochen: Der Leib nützt nichts, der Geist ist es, der lebendig macht (Jo 6, 63). Der Satz belehrt uns über das Ungenügen des nur leibhaftig-sakramentalen Empfanges. Der Mensch muß sich mühen, Christus, das erleuchtende, rechtfertigende und Tote erweckende Wort des Lebens, *spiritualiter* zu genießen[28]. Dasselbe spricht Hugo noch einmal aus in seiner Darlegung der Eucharistie und auch hier bezieht er sich auf das Johanneswort[29]. Die geistliche Einswerdung mit Christus ist immer einer Vertiefung fähig, da sie ihre Fülle erst im Eschaton erreicht.

Die zum Vollzug der Eucharistie vorausgesetzte geistliche Teilnahme an Christus durch Glauben und Liebe erhält ihre konkrete Gestalt in der Eintracht, ohne die Gott weder unser Fasten noch unsere Gebete und Opfer gefallen. Hugo zitiert das Wort: Gehe zuvor, um dich mit deinem Bruder zu versöhnen, und dann erst bringe deine Opfergabe (Mt 5, 24)[30]. Sicher hat Hugo bei dem *sacrificium* an die Eucharistie gedacht.

Die in Liebe und Eintracht durch den Hl. Geist *in corde* mit Jesus geeint sind, dürfen die Eucharistie feiern. Die Intensität dieser personalen Beanspruchung bildet den Grund für das Wissen um das Geheimnishafte und dessen Realisierung in der kultischen Feier. Bei den Deutungen des Wortes *missa* führt Hugo an dritter Stelle die Erklärung an, die das Wort von der Entlassung der Katechumenen ableitet. Wenn der Priester „*incipit consecrare corpus Domini*", d. h. nach Hugo nach der Lesung des Evangeliums, werden die Katechumenen durch den Ruf des Diakons hinausgeschickt. Dann bemerkt Hugo: „Die Katechumenen dürfen den heiligen Mysterien, die nur für die Getauften und die Christen gefeiert werden, nicht beiwohnen, wie denn auch geschrieben ist über einige, die als Typ der Katechumenen und noch nicht Wiedergeborenen gelten: Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an." (Jo 2, 24.)[31] Nur den Vertrauten des Herrn kommt es zu, das eucharistische Mahl mit ihm zu halten.

---

[28] De Arca Noe Mor. II, 17 (PL 176, 646 B): *Lignum autem vitae fidelis paradisi, id est Jesus Christus manducantibus carnem suam, et bibentibus sanguinem suum vitam aeternam repromittit, et tamen idem ipse exprimere volens quantum distaret sacramentum a virtute, ait: Corpus nihil prodest, spiritus est qui vivificat* (Jo 6). *Quasi diceretur: si me corporaliter in sacramento sumitis, non hoc vobis sufficere credatis, nisi etiam me quemadmodum verbum vitae sum illuminans animas, justificans peccatores, et mortuos vivificans spiritualiter edere didiceritis.*

[29] DS II, 8, 8 (PL 176, 467 CD): *Quae tamen corporis et sanguinis sumptio, quia sola sine spirituali effectu salutem non conferat, ipse idem Salvator manifestat, dicens: Caro nihil prodest ...*

[30] Expositio in Regulam b. Augustini I (PL 176, 883 BC): *Nec tamen placent ei nostra jejunia, nostrae orationes, quam concordia. Ideo dicit in Evangelio: Vade prius reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum ... Ex quibus verbis patet quia qui concordiam non habet, omnipotenti Deo sacrificium offerre non valet.*

[31] DS II, 8, 14 (PL 176, 472 BC).

Bei der Beantwortung der Frage, ob Judas beim Abendmahl den Leib des Herrn empfangen habe, schließt Hugo sich Augustinus an: Christus reichte Judas nur ein Stück Brot; nachdem er den übrigen Aposteln die heilige Speise gereicht hatte, wie Lukas berichtet, kam er zu Judas und bezeichnet ihn nach dem Bericht des Johannes, indem er ihm das Stück Brot reicht, als den Verräter. So werden die Schwierigkeiten der Unterschiede zwischen Lukas und Johannes geglättet[32]. Weil aber Jesus das Brotstückchen, das er Judas gab, vorher in die Schüssel getaucht hat, sei es christliche Gewohnheit, daß die Gläubigen den Leib Christi ohne dieses vorangehende Eintauchen in den Kelch empfangen[33]. Aus der leidenschaftlichen Ablehnung der Judaskommunion ist zu ersehen, daß nach Hugo die Eucharistie nur den „Würdigen" gebührt.

Aus dem Wesen der Eucharistie als *participatio Jesu*, die sie im Kult repräsentiert, nicht wirkursächlich hervorruft, erhebt sich der Anspruch, daß der Mensch sie im Glauben und in der Liebe mitvollziehen muß. Die Betonung liegt dabei für Hugo auf der Einheit mit Christus und durch diese mit Gott in der Liebe.

2. Eucharistie und Liebe

Da aus der Eucharistie alles Heil kommt, ist sie Sakrament der Liebe. Die Teilnahme am Leib und Blut Christi in dem Vollzug des Opfers wie im sakramentalen Empfang der heiligen Speise setzt die Haltung der Liebe voraus. Die Eucharistie ist in der sakramentalen Feier sichtbare Repräsentation der Liebe, weil die Liebesgemeinschaft mit dem Haupte Christus und die Eintracht mit den Gliedern seines Leibes jedesmal neu gegenwärtig wird und so im Hl. Geist immer wieder *incorporatio* in die Kirche und *vivificatio* verwirklicht wird. Doch es kann nicht übersehen werden, daß für Hugo der Schwerpunkt nicht im Sakramental-Kultischen liegt, sondern im mystischen Bereich, in dem die Liebeseinheit mit Christus im Herzen erfahren wird. So wesentlich die Eucharistie als Darstellung der Einheit des heiligen Gottesvolkes auch ist, für Hugo ist sie nicht das Letzte, über ihr steht die mystische Begegnung, Einung und Beseligung. In der Eucharistie bleibt gleichsam immer eine noch in den Bereich der Mystik zu übersteigende Grenze.

---

[32] Vgl. Lk 22, 19—23 und Jo 13, 21—30.

[33] DS II, 8, 4 (PL 176, 464CD): *Sed, ut dicit beatus Augustinus, non sicut putant quidam negligenter legentes, tunc Judas Christi Corpus accepit. Intelligendum est enim quod jam eis omnibus distribuerat sacramentum corporis et sanguinis sui, ubi et ipse Judas erat, sicut sanctus Lucas evidentissime narrat. Ac deinde ad hoc ventum est ubi secundum narrationem Joannis apertissime per buccellam tinctam atque porrectam suum exprimit traditorem ... Ex eo tamen quod traditori suo Dominus, ad notandum eum, buccellam intinctam dedit, consuetudo habeat ut corpus Christi fideles intinctum non accipiant.*

a) Die Vereinigung mit Gott als Ziel des Menschen

Im *opus conditionis* schenkt Gott immerdar aller Kreatur das Dasein, ohne seine eigene Erhabenheit zu verringern oder zu vergrößern. Die *prima causa* schuf *secundum se* und *propter se*, aber sie schuf sich eine *similitudo*, die am Besitz ihres eigenen Gutes teilnehmen sollte[34]. Der Grund der Erschaffung rationaler Geschöpfe liegt darin, daß Gott das Gut seiner ewigen Glückseligkeit nicht für sich behalten wollte. Aus keiner Notwendigkeit, sondern aus der Freiheit des Guten selbst teilt Gott die Teilhabe an dem ihn beseligenden Gute mit[35]. Dieses göttliche Sich-Mitteilenwollen ist der Grund für die Erschaffung der menschlichen Seele: sie, die der vorzüglichere Teil des Menschen, ja eigentlich der Mensch selbst sei, wurde gebildet *ad imaginem et similitudinem Dei*, weil die körperliche Natur nicht fähig ist, Gleichnis der Gottheit zu sein[36]. Dies kann nur die Seele, denn nicht der Leib, sondern sie als *rationalis spiritus* wurde zur Teilnahme an der Seligkeit Gottes geschaffen[37]. Gott vereinigt im Menschen zwei so verschiedene Naturen — *tam disparem naturam* — wie Leib und Seele, damit der Mensch daran erkenne, daß es für den, der solche Verschiedenheiten zusammenführen kann, keineswegs unmöglich ist, die Niedrigkeit der rationalen Kreatur zur *participatio* der göttlichen Herrlichkeit zu erheben[38]. Wenn auch der Leib *lutea*

[34] DS I, 2, 3 (PL 176, 207 D): ... *ante facta sine defectu plena consistit* (sc. die *aeternitas* und *immensitas*, also Gott selbst); *et post facta sine motu indeficiens permansit. Nihil novum assumens, nihil antiquum amittens; totum dans et nihil abjiciens. Haec prima causa rerum omnium secundum se et propter se operata est opus suum; ... fecit enim ad similitudinem suam, quod disponebat ad participationem sui, ut ex ipsa eadem formam traheret, quod cum ipsa idem bonum possidere debuisset.*

[35] DS I, 2, 4 (PL 176, 208 A): *Hinc ergo primam causam sumpsit creaturae rationalis conditio, quod voluit Deus aeterna bonitate suae beatitudinis participes fieri quam vidit et communicari posse, et minui omnino non posse. Illud itaque bonum quod ipse erat et quo ipse beatus erat, bonitate sola non necessitate trahebatur ad communicandum.*

[36] DS I, 6, 2 (PL 176, 264 CD): *Factus est homo ad imaginem et similitudinem Dei, quia in anima (quae potior pars est hominis, vel potius ipse homo erat) fuit imago et similitudo Dei. Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem; imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis ... Haec autem in anima sola facta sunt, quia corporea natura similitudinem capere non potuit Divinitatis, quae ab eius excellentia et similitudine in hoc ipso longe fuit quod corporea fuit.*

[37] DS I, 6, 1 (PL 176, 263 BC): *Deus omnipotens cuius beatitudo nec augeri potest omnino, quoniam perfecta est, nec minui, quoniam aeterna est, sola charitate, nulla sui necessitate, rationalem spiritum creavit, ut eum illius boni quod ipse erat, et quo ipse beatus erat, participem faceret.* — Vgl. De vanitate mundi III (PL 176, 721 B): *Charitate non necessitate fecit Deus opera sua, non ut ab eis bonum suum augeret, sed ut eis bonum suum impenderet. Fecit enim rationalem creaturam, ut eam in se beatificaret, cui quidem ad obsequium caetera omnia subjecit, seipsum in praemium ad gloriam proponens.*

[38] DS I, 6, 1 (PL 176, 263 D): *Ut sciret homo quod si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animae ad unam foederationem atque amicitiam conjungere, nequaquam ei impossibile futurum, rationalis creaturae humilitatem (licet longe inferiorem) ad suae gloriae participationem sublimare.*

materia, nichtswürdige, schmutzige Materie[39] ist und die Seele sich in dem verderblichen Körper befindet, was für sie eine Demütigung darstellt[40], so sind dennoch schon in diesem sterblichen Leben Jubel und Freude möglich. Um wieviel größer wird dann die Freude jenes unsterblichen Lebens sein, die hervorbricht „aus der Gegenwart der Gottheit im vernünftigen Geist"[41]! In diesen Gedankengängen ist Hugo in der neuplatonischen leibfremden Anschauung seiner Zeit befangen. Er setzt den paulinischen Gegensatz von σῶμα und πνεῦμα mit dem griechischen von Körper bzw. Materie und Geist gleich. Indem er sich dieses letzteren Schemas bedient, will er zur Aussage bringen, daß Gott, der die so verschiedenen Bereiche der Materie und des Geistes vereinen kann, dann erst recht den Menschen zu sich zu erheben vermag. Mit einem so sehr abwertenden Ausdruck wie *lutea materia* und der darin sich aussprechenden gnostisch-manichäischen Haltung läßt sich schwer in Einklang bringen, daß Hugo auf der anderen Seite den „Leib"-Christi-Gedanken sehr stark betont. Aber er steht auch hierin in der biblischen und augustinischen Tradition und die vorliegende Unstimmigkeit dürfte ihm nicht bewußt gewesen sein.

In der Vereinigung mit Gott erreicht das menschliche Herz die Erfüllung seiner Sehnsucht. Mit dem Begriff des „*cor*" bewegt Hugo sich wieder ganz in Augustins Bahnen. Das Herz ist für Hugo der Mensch, der sich sehnt, der nach Gott verlangt und nur in Gott Ruhe finden kann. Es ist die Mitte oder der Grund des menschlichen Wesens[42]. Die ganze Welt vermag es nicht zufrieden zu stellen[43], die Lieblichkeit, Süße und Schönheit der geschaffenen Dinge kann das menschliche Herz ergreifen, aber sie vermögen es nicht zu sättigen. Das kann allein jene Köstlichkeit, für die der Mensch geschaffen ist[44]. Nur wenn der Mensch das ihm von Gott bereitete Gut erlangt, wird er gesättigt. Seine Erfüllung liegt nicht in der Vielheit, sondern in der Einheit, die ihn mit Gott verbindet[45]. Denn das Gut, das Gott schenkt, ist

[39] Ebd. (Sp. 263C).

[40] Ebd. (Sp. 264A): ... *humiliatus est rationalis spiritus usque ad consortium terreni corporis.* Der Körper wird aber an der Herrlichkeit teilhaben, wenn und weil die Seele der *participatio* der Gottheit teilhaftig geworden ist.

[41] Ebd. (Sp. 263D): *Rursus si tantum gaudium est et tanta jucunditas vita ista mortalis quae constat ex praesentis spiritus in corpore corruptibili, quanta jucunditas foret et quantum gaudium, vita illa immortalis ex praesentia Divinitatis in spiritu rationali?*

[42] Zum Begriff *cor* vgl. R. Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal², München 1950, 185—189.

[43] In Salomonis Ecclesiasten II (PL 175, 142C): *Cor humanum toti mundo non sufficit, et totus mundus cordi humano non sufficit.*

[44] Ebd. (Sp. 142D): *Omnis jucunditas, omnis suavitas, omnis pulchritudo rerum conditarum afficere cor humanum potest; satiare non potest, nisi sola illa dulcedo ad quam factum est.*

[45] In Hierarchiam Coelestem VII (PL 175, 1066A): *Multa in hoc mundo sunt, et haec omnia cor hominis satiare non possunt. Unum autem bonum est apud Deum, et hoc solum cum percipitur, satietas invenitur. Ergo non in multitudine, sed in unitate satietas est.*

nur eines, aber deswegen nicht zu gering, da in ihm alles Gute verborgen ist[46]. Es ist eine einzige Speise, die uns zuteil wird, aber diese ist *singularis*, denn sie wird nur von den Freunden und Gliedern der Familie Gottes genossen und verbindet diese zur Einheit[47]. Das einzige, was den Menschen sättigt, Gott selbst, spricht Hugo in seinem Kommentar zur Himmlischen Hierarchie unter dem Bild der Speise aus. Wenn er hier auch in keiner Weise über die Eucharistie reden will, so fällt doch auf, daß er zahlreiche Termini verwendet, die bei ihm auch in den Ausführungen über die Eucharistie anzutreffen sind, z. B. *refectio*, *alimentum*, *cibus*, *panis*, *unitas*, *singularis*, *percipere*, *sumere*, *participare*. Man wird daraus schließen dürfen, daß hinter den Aussagen über die letzte Erfüllung durch Gott die Erfahrung der eucharistischen Speisung steht, in der jene zeichenhaft teils vorweggenommen, teils angedeutet wird.

Neben dem Bild des Essens und Genießens kennt Hugo für die Vereinigung mit Gott das Bild des Schauens. Er unterscheidet auch bezüglich der *fides: sacramentum* und *res sacramenti*. Das *sacramentum* des Glaubens ist das Schauen im Spiegel, in dem nur das Bild erblickt wird (gemäß 1 Kor 13, 12). Das ist der Glaube der Gnadenzeit, der Gott zwar sieht, aber nicht *facie ad faciem*, sondern nur *in aenigmate*. Die *res sacramenti* des Glaubens ist das eschatologische Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, die *futura contemplatio*[48]. Die Vorstellung von der Schau Gottes steht in Beziehung zum Illuminationsgedanken, der die *participatio* erklärt[49]. Im Schauen vollzieht der Schauende Einswerdung und Teilhabe mit dem Geschauten.

Im Bild des Schauens und des Essens wird ausgesagt, daß und in welcher Dichte der natürlich-kreatürliche Mensch die Erfüllung seines Wesens in Gott findet. So lange ihm diese Erfüllung fehlt, ist er unvollendet. Was ihm von Gott als Erfüllendes gewährt wird, hebt die Un-natur seines unvollendeten Wesens auf. Die Natur erlangt ihre Vollendung in der Vereinigung mit Gott. Hugo

[46] Ebd. (Sp. 1066 B): *Unum est bonum, quod tibi praeparavit Deus. Noli timere cum audis unum; unum bonum est, sed in illo bono omne bonum est. Unam refectionem, unum cibum, unum ferculum, unum panem praeparavit ...*

[47] Ebd. (Sp. 1066 C): *Ipsa vero una, et simplex divina refectio, idcirco singularis dicitur, quia cum aliena delectatione et dulcedine extranea non percipitur; domestica, quia amicis tantum et familiaribus praeparatur. Unifica, quia unum secum efficit omnes, quibus se sumendam et participandam concedit.*

[48] Vgl. DS I, 10, 9 (PL 176, 341 D—344 A; 342 CD): *Qui fidem non habent nihil vident; qui fidem habent jam aliquid videre incipiunt, sed imaginem solam. Si enim fidelis nihil videret, ex fide illuminatio non esset, nec dicerentur illuminati fideles. Si autem jam ipsam rem viderent, et non amplius videndum aliquid exspectarent, non per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem viderent. Ergo qui per fidem vident, imaginem vident; qui per contemplationem vident, rem vident. Qui fidem habent, sacramentum habent; qui contemplationem habent, rem habent. Fides ergo sacramentum est futurae contemplationis; et ipsa contemplatio res et virtus sacramenti; et accipimus nunc interim sacramentum sanctificandi, ut perfecte sanctificati, rem ipsam capere possimus.*

[49] Im einzelnen s. H. Köster, a. a. O. 24—34.

kennt nicht die metaphysisch gedachte „Natur", zu der die Gnade als „Übernatürliches" hinzuträte. Daß diese theologische Konzeption gerade beim Problem der Gottschau sichtbar wird, hat Köster sehr klar formuliert: „Hugo kennt nicht die innere Übernatürlichkeit der unmittelbaren Schau Gottes. Das Unvermögen ist ein faktisches, aufhebbares, kein prinzipielles, wesentliches. Nicht das Vermögen zur Gottschau ist übernatürlich, sondern das Unvermögen unnatürlich"[50]. Die Aussage Hugos deckt sich letztlich mit dem, was Irenäus von Lyon mit seinen Worten: *Gloria enim Dei vivens homo: vita autem hominis visio Dei*[51], ausdrückte. Darin, daß der Mensch nur durch Gott erfüllt werden kann, besteht seine *magna dignitas*. Zugleich erwächst ihm daraus seine Freiheit, denn er kann nicht gezwungen werden, sich dem höchsten Gut zu vereinen; was er allein durch die Liebe besitzen muß, muß er in freier Entscheidung ergreifen[52].

b) Die Einheit mit Gott in der Liebe

Das letzte Ziel des Menschen, die beseligende Vereinigung mit Gott, in dessen Genuß der Mensch allein Sättigung findet, ist nur in der Liebe möglich. Die göttliche *refectio* ist nichts anderes als die Liebe Gottes selbst[53]. *Per charitatem Deum gustamus*[54]. Die Eucharistie begründet die Liebeseinheit mit Christus dem Haupt und mit den Gliedern in der Kirche als Gemeinschaft des Hl. Geistes, doch sie stiftet außer dieser ekklesiologischen Einheit noch jene des einzelnen als Person mit Gott, die der Beginn der eschatologischen Erfüllung darstellt. Der körperliche Empfang Christi in der sakramentalen Speise hat nur den Sinn, Christus geistlicherweise in das Herz oder die *mens* eintreten zu lassen[55]. Dieses Geschehen erklärt Hugo mit Berufung auf Augustinus so, daß dadurch der Mensch in Christus verwandelt werde: *Cibus sum grandium, cresce et manducabis me; non ut me mutes in te, sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me*[56]. Der Genuß der Eucharistie begründet im Menschen die Christusförmigkeit, gleicht den Menschen dem Wesen Christi an. Wie diese Christusähnlichkeit des Menschen näherhin zu verstehen ist, wird aus einer Stelle in Hugos Kommentar zu den Klageliedern deutlich, wo er von vier Weisen des Essens Christi spricht: die erste Weise

[50] H. Köster, a. a. O. 42.

[51] Contra haereses IV, 20, 7 (PG 7, 1037 B).

[52] DS I, 6, 6 (PL 176, 268 A): *Magna quippe dignitas humanae conditionis, quod talis facta est, ut nullum ei bonum praeter summum sufficeret. Et rursum magna libertas, quod interim arbitrio suo dimissa est ut ad ipsum summum bonum cogi non possit, quatenus sola voluntate ad illud iret, quod sola dilectione possidere deberet.* In diesen — und anderen — Worten Hugos begegnen wir Überlegungen, die in ausgeprägter Form bei Pascal wiederkehren.

[53] In Hierarchiam Coelestem VII (PL 175, 1065 D): *Quod est divinum alimentum? divina refectio. Et ipsa divina refectio quae est, nisi Dei dilectio?*

[54] De Arca Noe Morali III, 1 (PL 176, 647 A).

[55] Vgl. DS II, 8, 13 (PL 176, 470 D—471 A).

[56] Ebd. (Sp. 471 B). Vgl. Augustinus, Conf. 7, 10 (PL 32, 742).

sei der Empfang der Eucharistie, durch den unsere Seelen genährt, oder wie Hugo mit einem starken Ausdruck sagt, „gemästet" würden. Ferner essen wir Christus, wenn wir ihn im Glauben und durch den Glauben lieben — das „*credendo diligimus*" ist im Deutschen kaum wiederzugeben, will aber das Sich-einander-Durchdringen von Glauben und Liebe besagen —; sodann wenn wir ihn nachahmen; und endlich wenn wir das gehörte Wort Gottes in den Wandel eines neuen Lebens übersetzen. Zum Genuß Christi, der der Weizen ist, gehört aber auch der Wein, durch den wir *per spiritualem intelligentiam* das Wort Gottes in uns fruchtbar werden lassen[57]. Die Christusförmigkeit des Menschen, die in der Eucharistie grundgelegt wird, besteht also für Hugo in der Verwirklichung der Mentalität Christi im existentiellen Lebensvollzug des Christen.

Durch die Eucharistie wird der Mensch Christus immer mehr verähnlicht. Dadurch wird er aber auch fähig zur höchsten Einswerdung mit Gott und darin zum intensivsten Vollzug der personalen Liebe. Unter diesem Aspekt vor allem sieht Hugo die Eucharistie in seinem Kommentar zur Himmlischen Hierarchie des Ps.-Dionysius. Kleineidam machte als erster darauf aufmerksam, daß die Eucharistielehre Hugos in De sacramentis in drei Kapiteln aus dem Dionysiuskommentar herübergenommen wurde und daß nur in diesen Kapiteln die Formulierung „*participatio Jesu*" vorkommt, die deshalb im Textzusammenhang des Dionysiuskommentars zu deuten sei[58]. Der Gedanke, daß der Mensch nur in der Teilnahme an der Gottheit erfüllt werden kann, begegnet freilich — wie gezeigt wurde — auch an zahlreichen anderen Stellen in Hugos Schriften, handelt es sich doch um einen echt augustinischen Gedanken. Was von Ps.-Dionysius her einströmt, ist die stärkere Akzentuierung der mystischen Einheit mit Gott durch den platonisch-neuplatonischen *participatio*-Begriff in Verbindung mit der in der Eucharistie sich vollziehenden Einheit. Zugleich fließt über den Areopagiten die griechische Trinitätsauffassung in Hugos Theologie ein, insofern der Mensch in der Eucharistie durch die Teilnahme an Jesus im personalen Raum des Hl. Geistes, der für Hugo doppelseitig bestimmt ist als Gnade und als Kirche, in der Liebe auf die Einheit mit Gott dem Vater verwiesen wird.

[57] Adnotatiunculae in Threnos (PL 175, 289C): *Quare ergo Christus triticum dicatur, jam per Dei gratiam et legendo discimus, et edendo sentimus. Quatuor autem modis Christum comedimus. Christum enim edimus, quando corporaliter sacramentum corporis et sanguinis eius sumendo, spiritualiter animas nostras saginamus. Christum edimus, quando Christum credendo diligimus. Christum edimus, quando Christum imitamur. Christum edimus, quando verbum Dei audiendo in novae vitae conversationem transimus. Quid est ergo quaerere triticum, nisi quaerere Christum, quaerere verbum Dei, doctrinam veritatis, et conversationem novi hominis? ... Sed si triticum edimus, vinum, et non aquam bibere debemus, id est verbum Dei audiendo sumere, et per spiritualem intelligentiam illud in nobis irrigare.*

[58] Vgl. E. Kleineidam, Literaturgeschichtliche Bemerkungen zur Eucharistielehre Hugos von St. Viktor: Schol 24 (1949) 564—566.

Kleineidam hat treffend die Stellung der Eucharistie im dionysisch-neuplatonischen Denken entwickelt. „Der neuplatonischen Tendenz des Dionysius entsprechend will das erste Kapitel der Hierarchia caelestis darlegen, wie vom Ureinen alles Licht ausgeht, uns gestaltet und zur Einheit Gottvaters zurückführt. Von der einen Urquelle wird alles erleuchtet, jedoch so, daß die Erleuchteten selbst wieder Licht sind, wie er selbst Licht ist (PL 175, 945B). Ähnlich ist unter den Heiligungsmitteln[59] die Eucharistie für Hugo — schon Dionysius nannte sie ‚das Sakrament der Sakramente' (Hier. eccl. cap. 3) — *divinissima* und *sanctissima*, weil sie Quellpunkt und Krönung aller Heiligung ist, weil sie an der Gottheit teilgibt und die Menschen selbst göttlich macht"[60].

In der Betonung der Liebeseinheit mit Gott, die das ganze Werk Hugos durchzieht, strömt augustinisches und dionysisches Denken zusammen, doch hat unter der Sicht der Einswerdung mit Gott letzteres den Vorrang. Die Schlußsätze des von Hugo eigens zum Lobe der Liebe verfaßten Schriftchens zeigen, wie sehr Ps.-Dionysius Hugo nicht nur literarisch, sondern auch und zuerst mystisch-existentiell beeinflußt hat: „So brich in uns ein, du süße und liebe Liebe, weite das Herz, breite die Sehnsucht, den Schoß unseres Geistes dehne, mach unserer Seele Wohnung räumiger, auf daß sie Gott als bleibenden Gast in sich aufnehme. Einströmen möge und ausfluten in unseren Herzen durch seinen Heiligen Geist unser einziger Erlöser und Heiland Jesus Christus, der Sohn Gottes, auf daß Er selbst mit dem Vater zu uns komme und Wohnung bei uns nehme"[61].

Bei Augustinus besteht nach Ratzinger in der Weise der Verwirklichung der menschlichen Einheit mit Gott eine Ordnung, die drei untereinander zu unlöslicher Ganzheit verbundene Stufen umfaßt. Es sind dies die Ebenen der Begegnung im *sacramentum corporis Christi*, in der Kirche als dem Leib Christi und in der Liebe. „Dieses dreistufige Eine sagt die innere Gestalt unserer Christusteilhabe aus, weil wir nämlich alle zusammen ein Christus sind"[62]. Durch dieses Hineingenommensein in Christus erscheint für Augustinus die Eucharistie als das *sacramentum* des Opfers der Christen, dessen Grund die als Kircheneinheit verstandene Liebe ist.

Die von Ratzinger aufgedeckte Dreistufigkeit findet sich auch bei Hugo, freilich nicht ohne eine charakteristische Verschiebung des Schwerpunktes. Auch bei Hugo erscheint die Eucharistie als *sacramentum*, d. h. heiliges Zeichen des Opfers der Christen, das sich letztlich auf dem Altar des Herzens vollzieht; sie ist

[59] Der Ausdruck „Heiligungsmittel" für die Sakramente gilt bei Hugo nur in einem ganz bestimmten, näher zu umreißenden Sinn. Für die Eucharistie wird er am besten ganz aufgegeben.

[60] E. Kleineidam, a. a. O. 566.

[61] De laude Charitatis. Deutsch nach P. Wolff (Die Viktoriner: Mystische Schriften 31; PL 176, 976D).

[62] Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. 212f.

für Hugo Sakrament der kirchlichen Einheit und Liebe als Verbindung mit dem Haupt und den Gliedern im Leibe Christi. Wie für Augustinus so geht auch für Hugo der Weg zur Gottesliebe über die Nächstenliebe[63]. Doch die *charitas* wird bei Hugo vom Bereich der Kircheneinheit, wo sie freilich auch bei ihm Platz und Rang hat, in den Bereich der Liebeseinheit mit Gott, d. h. in die Mystik hinein transzendiert. Ebenhierin wird das Denken des Ps.-Dionysius spürbar. Wenn für Augustinus *charitas* „nicht ein mystisches Innen", sondern „Kircheneinheit", ja noch konkreter „die reale, nüchterne, wirkende Liebe des christlichen Herzens", „jede Tat echter christlicher Liebe" bedeutet[64], dann würde Hugo dem durchaus zustimmen, jedoch leitet Hugo diese ethisch verstandene *charitas* aus dem Liebesgebot selbst ab, d. h. aus dem von Gott gegebenen Gesetz, dessen erste Tafel auf die Liebe zu Gott und dessen zweite auf die zwischenmenschliche *charitas* Bezug nimmt[65], und weniger aus der in der Eucharistie Gestalt gewinnenden *charitas*: diese ist für Hugo in erster Linie charakterisiert als der kultische Vollzug der im Herzen des Christen wohnenden Haltung des Glaubens und der Liebe, die sich durch die *participatio Jesu* im Hl. Geist auf den Vater richtet und so im Sakrament die eschatologische Vereinigung geheimnisvoll vorwegnimmt. Deshalb realisiert sich für Hugo der von der Eucharistie ausgehende Lebensstrom nicht zuerst in der Kircheneinheit, sondern durch sie hindurch und auf ihr als dem Grund aufbauend in der Gottesliebe der Mystik[66].

Von dem Menschen, der Gott in der Liebe verbunden ist, kann gesagt werden, daß Gott in ihm wohne. Durch die Gegenwart seiner Gottheit wohnt Gott zwar überall, nicht aber gemäß der Gnade der Gottheit und der Einwohnung[67]. Der überall ist, wohnt nicht in allen und nicht einmal in allen in gleicher Weise; denn unter den Heiligen gibt es Unterschiede im Grad der Verwirklichung des Heiligseins[68]. Gott wohnt im Menschen entsprechend der Fassungskraft eines jeden[69], die größte Intensivität und Dichte

[63] Vgl. Augustinus, Conf. I, 26, 48 (PL 32, 1331): ... *ut nullus certior gradus ad amorem Dei fieri posse credatur quam hominis ergo hominem caritas.* Hugo, Expositio in Regulam b. Augustini V (PL 176, 895C): *Si ergo charitatem Dei volumus habere, debemus in fratribus nostris misericordiae opera exercere.* Mit Berufung auf 1 Jo 3.

[64] J. Ratzinger, a. a. O. 213.

[65] Vgl. DS I, 12, 6—8 (PL 176, 352C—360C); DS II, 13, 6 (PL 176, 528D bis 531C).

[66] Die verschiedene Betonung der *charitas* bei Augustinus und Hugo, die nicht mehr ist als eine Verlagerung des formalen Gesichtspunktes, so daß das Ekklesiologische und das Mystische sachlich durchaus bei beiden vorhanden ist, mag einen Grund darin haben, daß Augustinus, vor allem in seiner Zeit als Bischof, mehr dem konkreten Kirchenleben zugewandt ist, während Hugo als Mönch mehr in die Richtung des Kontemplativ-Mystischen drängt.

[67] DS II, 1, 13 (PL 176, 414A): ... *fatendum est ubique esse Deum per divinitatis praesentiam sed non ubique per divinitatis et inhabitationis gratiam.*

[68] Ebd. (Sp. 414B): ... *unde in omnibus sanctis sunt alii sanctiores nisi abundantius habendo habitatorem Deum? ... In seipso est ubique totus; non ergo in eis, quia alii plus eum capiunt, alii minus.*

der *inhabitatio* wird erst im Himmel erreicht[70]; jetzt wohnt der Herr in jenen, die er sich zu erlesenen Tempeln geschaffen und damit in das Reich seiner Herrlichkeit versetzt hat[71]. An der Einwohnung Gottes wird die „Gnade seiner Liebe" erkannt[72]. Der Hl. Geist wohnt in jenen Menschen, die Tempel Gottes sind, denn ohne den Geist Christi kann niemand zu Christus gehören[73]. Die Einwohnung des Hl. Geistes schafft den Raum, daß auch der Vater und der Sohn im Menschen Wohnung nehmen können, und so ist Gott in der *inhabitatio* immer in seiner unteilbaren Dreiheit gegenwärtig[74]. Hierin tritt wieder die augustinisch-lateinische Auffassung von der Trinität in den Vordergrund. In Hugo vereinen sich die griechische und lateinische Tradition: einerseits gelangt der Mensch durch Christus im Hl. Geist zum Vater, andererseits wird die *inhabitatio* als eine Hinwendung Gottes „nach außen" auf die Dreipersönlichkeit Gottes als solche bezogen. Jedoch wird man nicht von einer Synthese sprechen können, da das Ineinander und Nebeneinander beider Anschauungen von Hugo nicht durchgestaltet werden.

Der Hl. Geist und die Liebe werden von Hugo in engem Zusammenhang gesehen. In der Liebe wendet sich der Hl. Geist dem Menschen zu[75]. Die Liebe wird Geschenk Gottes genannt, aber auch der Hl. Geist ist *donum*; deshalb ist er, insofern er den Menschen geschenkt wird, die Liebe[76]. Wenn aber die Liebe als Gestalt des Hl. Geistes dem Menschen mitgeteilt wird, dann kommt darin Gott als der Dreifaltige zum Menschen und bleibt so lange in ihm, wie die Liebe in ihm wohnt. „Wenn die Liebe mit dir ist, kommt Gott zu dir und bleibt bei dir; wenn du dich von der Liebe abkehrst, wendet auch er sich von dir ab und bleibt nicht bei dir"[77]. Der Mensch steht in der Einheit mit Gott, so lange

[69] Ebd. (Sp. 415A): ... *in quibus habitat habeant eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus.*

[70] Ebd. (Sp. 416A): *Cum igitur habitationem eius cogitas, unitatem cogita congregationemque sanctorum maxime in coelis ubi propterea praecipue habitare dicitur.*

[71] Ebd. (Sp. 415A): *Quamobrem Deus qui ubique praesens est, et ubique totus non in omnibus habitat, sed in eis tantum quos efficit beatissimum templum suum, vel beatissima templa sua, eruens eos a potestate tenebrarum, et transferens in regnum claritatis suae quod incipit a regeneratione.*

[72] Ebd. (Sp. 414A). Dort heißt es von der *habitatio*: *ubi procul dubio gratia dilectionis eius agnoscitur.*

[73] Vgl. ebd. (Sp. 413f). Hugo zitiert 1 Kor 3, 16 und Röm 8, 9.

[74] Ebd. (Sp. 414A): *Quis porro audeat opinari (nisi quisquis inseparabilitatem Trinitatis ignorat penitus) quod in aliquo habitare possit Pater, aut Filius, in quo non habitat Spiritus sanctus, aut in aliquo Spiritus sanctus in quo non et Pater et Filius?*

[75] Eruditionis didasc. l. VII, 27 (PL 176, 838B): *Dies timoris est dies potentiae, dies Patris; dies veritatis est dies sapientiae, dies Filii; dies charitatis est dies benignitatis, dies Spiritus sancti.*

[76] De laude charitatis (PL 176, 975C): *Charitas ... donum Dei est, quia Spiritus sanctus a Deo datur fidelibus.*

[77] Ebd. (Sp. 975D): *Si ergo charitas tecum est, venit Deus ad te, et manet apud te: si tu recedis a charitate, recedit et ipse a te, et non permanet apud te.*

die ihm als *donum* verliehene Liebe in ihm lebt, denn alle Liebe will Einheit, ohne sie gibt es kein Einssein[78].

Der Mensch ist ausgerichtet auf die Erfüllung aller Liebe in der Einheit mit Gott. Aus einem „*fons*" des menschlichen Herzens entspringt die Liebe, aber der Mensch hat die Möglichkeit, diesen Quell zu lenken zu seiner wesensgemäßen Verwirklichung in der *charitas* oder zu der ungeordneten Form der *cupiditas*[79]. Es ist möglich, daß alle Liebe des Menschen von der Welt beansprucht wird[80]. Es gibt nur eine Liebe, weil es nur einen Quell der Liebeskraft gibt; daher vermag die Welt diese eine Liebe so zu absorbieren, daß der Überschritt zu Gott nicht gelingt. Die *ordinata charitas* aber wendet sich vorbehaltlos Gott zu und erfährt darin ihre höchste Freude und Wesenserfüllung[81]. Die wahre Liebe, deren *magnum signum* darin besteht, daß der König den Namen seines Knechtes kennt und ruft[82], d. h. in der personalen Begegnung des Ich-Du und in dem Ernstnehmen jedes Menschen als Person, ist größer als die *scientia*. Sie dringt ein, wo das Wissen vor der Tür bleiben muß[83]. Die Liebe allein ist fähig, *participatio divinitatis* zu vollziehen, denn sie wird stets zu dem Geliebten hingezogen mit einem inneren Genuß, der sie erquickt, bis sie zu dem Geliebten selbst hingelangt ist[84]. Die Liebe verläßt den Geliebten nie. Von den höchsten Geistern sagt Hugo, daß sie durch die lebendigmachende und unaufhörliche Sehnsucht der ewigen Liebe gehalten sind, ohne Ende um Gott zu kreisen, weil sie in der Bewegung des Kreisens nicht von der Mitte lassen, in der die Einfachheit der Gottheit ruht[85]. Das Bild des Kreisens spricht aus, daß kein

[78] In Hierarchiam Coelestem VI (PL 175, 1037 f): *Amor autem unum te facere vult cum ipso: et idcirco penetrat omnia, et appropinquat quantum potest, ad unum ipsum.*

[79] Institutiones in Decalogum IV (PL 176, 15 A): *Unus fons dilectionis intus saliens duos rivos effundit. Alter est amor mundi, cupiditas; alter est amor Dei, charitas. Medium quippe est cor hominis unde fons amoris erumpit.* Hier und aus anderen Stellen ist zu erkennen, daß Hugo *amor*, *dilectio* und *charitas* durchweg synonym gebraucht.

[80] De vanitate mundi I (PL 176, 703 B): *O munde immunde, o munde immunde, quare sic dileximus te? ... Quare in te speravimus? Quare tibi credidimus? Quare de te cogitare voluimus? Ecce quomodo decepti sumus. Nihil reliqui habemus, inanes remansi sumus. O munde immunde, quare sic dileximus te?*

[81] Institutiones in Decalogum IV (PL 176, 18 B): *Ordinate ergo charitatem, ut desiderium currat de Deo, cum Deo, in Deum; de proximo, cum proximo, non in proximum; de mundo, nec cum mundo, nec in mundum. Et in solo Deo requiescat per gaudium, quia, si gaudium est, amor bene quiescat; si desiderium est, amor bene currat ... Haec est ordinata charitas, et praeter ipsam omne quod agitur non ordinata charitas est, sed inordinata cupiditas.*

[82] Adnotationes in Pentateuchon 8 (PL 175, 73 D) zu der Stelle: *Novi te ex nomine* (Ex 33, 12): *Magnum signum est dilectionis, quod rex non negligens servum suum eius proprium nomen cognoscit, et eo illum ad se vocat.*

[83] In Hierarchiam Coelestem VI (PL 175, 1038 D): *Plus enim diligitur, quam intelligitur, et intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris est.*

[84] In Salomonis Ecclesiasten 12 (PL 175, 195 C): ... *ipsa dilectio illuc trahit, ubi est quod diligitur: et habet interim saporem suum quo reficitur, donec perveniatur ad id quod diligitur.*

[85] In Hierarchiam Coelestem VII (PL 175, 1061 CD): *Stat enim* (sc. *principalis ordo coelestium essentiarum*) *per incommutabilitatem contemplationis, circuit autem*

Einswerden im Sinne eines völligen Eingehens des Liebenden in das Wesen des Geliebten möglich ist. Die Selbständigkeit des Liebenden und des Geliebten bleibt gewahrt, denn die Liebe löst die Personalität nicht auf, sondern eint durch die *participatio* am Wesen des Geliebten, in der die liebende Person als Person ihre höchste Freude erlangt. Solange die Kulmination der Liebe im Eschaton noch nicht erreicht ist, vermag der Mensch in der Gnadenzeit im Genuß der eucharistischen Speisen das Höchstmaß der jetzt möglichen Liebe zu verwirklichen, insofern er darin im Sakrament der Gottheit schon teilhaftig wird.

Aus der Eucharistie als dem *sacrificium divinissimum* empfängt der Mensch die vollendende (*perfectiva*) göttliche Schönheit[86]. Schon vor der letzten Erfüllung geschieht durch Liebe und Hingabe die Verähnlichung mit dem Wesen des Geliebten[87]. Noch ruht die vergöttlichende Liebe auf dem Glauben, einst wird sie sich in der Seligkeit des unmittelbaren Ergreifens Gottes voll entfalten[88].

In De Laude Charitatis spricht Hugo davon, daß die Liebe selbst der Weg sei. So lange die Liebe zwischen Gott und Mensch nicht in der Ruhe der Ewigkeit erfüllt ist, ist sie Bewegung auf das Ziel hin. Dieser Weg-Charakter der Liebe entzündet die Sehnsucht des menschlichen Herzens, wie sie aus den zitierten Schlußworten derselben Schrift spricht. Als Weg bewahrt die Liebe vor der Vermessenheit und steht in der Mitte der menschlichen Situation der Heilssorge. So eröffnet sich aus der Mystik Hugos wiederum sein heilsgeschichtlicher Aspekt, denn die *charitas*, mit der der Mensch in dieser Zeit liebt, von der er jetzt betroffen wird, ist der Weg Gottes zum Menschen und der Weg des Menschen zu Gott. Die Liebe demütigte Gott und erhöhte den Menschen; sie allein vermochte Gott vom Himmel herabzuziehen und den Menschen von der Erde zum Himmel zu erheben. In ihr vollzieht sich das *commercium*, der „Austausch" unseres Heiles. Die göttliche Liebe ist zwischen Gott und Mensch die *mediatrix*[89].

---

per vivificum et incessabile desiderium aeternae dilectionis. Ideo incessanter, quia non deficit a dilectione; ideo simpliciter, quia circuiens non recedit ab unitate. Ipsa unitas in medio est simplicitas Divinitatis; cui in circuitu, et circa sunt, inquantum immediate illi appropinquant. In circuitu etiam, quia ineffabili eius occultaeque incomprehensibilitati quodammodo foris et ipsae sunt, ad quem omnino non penetrant.

[86] Vgl. In Hierarchiam Coelestem IV (PL 175, 993f).

[87] Soliloquium (PL 176, 954 BC): *Ea vis amoris est, ut talem esse necesse sit, quale illud est quod amas, et cui per affectum conjungeris, in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris.*

[88] Vgl. DS I, 10, 9 (PL 176, 342 A–343 A).

[89] De laude charitatis (PL 176, 974 A–C): *O bona charitas, per quam Deum diligimus, Deum eligimus, ad Deum currimus, ad Deum pervenimus, Deum possidemus. Quid amplius dicam de te, charitas? ducem te dixi in via Dei ... Tu es plenitudo justitiae, perfectio legis, consummatio virtutis, agnitio veritatis. Via igitur es, o charitas. Qualis via? via hominis ad Deum, et via Dei ad homines. O beata via, quae sola commercium nostrae salutis agnoscis! Tu Deum ad hominem deducis, tu hominem ad Deum dirigis ... Nec ille tamen nec nos nisi per te ad*

Vom Weg-Charakter der Liebe ergibt sich eine tiefgehende Parallele zwischen der Struktur der Liebe und jener der Eucharistie. Im Zeichencharakter der Eucharistie, der die *imago* der eschatologischen *participatio* ist, liegt das Moment des Hinweisens. Das bedeutet, daß die Eucharistie nicht das Letzte ist, sondern der Weg zu diesem in der Form des real-abbildenden Zeichens und Hinweises. Und ebenso wie Hugo die Liebe Gottes die *mediatrix* nennt, die das erlösende Werk in der Geschichte verwirklicht, so kann auch die Eucharistie *mediatrix* genannt werden, denn ihre Stellung im Heilsplan ist die Christi: sie ist vom Menschen her Opfer der Versöhnung, in der Richtung von Gott zum Menschen betrachtet, *sanctificans sanctificantia omnia et sancta*[90].

alterutrum transire possumus. Tu mediatrix es, adversos concilians, disjunctos socians, et tantum dispares, quodammodo coaequans. Deum humilians, nos sublimans, illum ad ima trahens, nos ad summa erigens ... magnam ergo vim habes, charitas, tu sola Deum trahere potuisti de coelo ad terras ... Nescio si quis maiu in laudem tui dicere possim, quam ut Deum de coelo traheres, et hominem de terra ad coelum elevares.

[90] DS II, 8, 8 (PL 176, 468A).

ÜBER EIN PROBLEMBUCH DER PHILOSOPHIE

Zu den „Aufgaben der Philosophie" von Coreth-Muck-Schasching[1]

Von Walter Kern S. J., Pullach

Heutiges scholastisches Philosophieren wird die Methode seines Altmeisters Aristoteles nicht verachten: Aristoteles hat seinen Untersuchungen ganze Problembücher oder wenigstens Problemkapitel vorausgeschickt, die das Feld aporetischen Fragens umpflügten — manchmal weit über das Stück Boden hinaus, das von dem Systematiker danach tatsächlich angebaut wurde. Erstaunlich tiefe und feste Ansätze einer Bewältigung der aufgeworfenen Probleme bietet der „drei Versuche" umfassende Band „Aufgaben der Philosophie", den das Philosophische Institut der Theologischen Fakultät Innsbruck zur Hundertjahrfeier ihrer Wiedererrichtung widmete. Dieses Buch ist alles andere als eine bloße Jubiläumsschrift; es weist Wege in die Zukunft. Besonders scheint dies dem Ref. der Fall zu sein bei dem ersten Themenkreis, der ihm allerdings auch von der Sache her am nächsten liegt. Er möchte deshalb ausführlicher unterrichten über den vom Herausgeber verfaßten Beitrag „Metaphysik als Aufgabe" (11–95), seinerseits einige Bemerkungen hieran anschließen und danach die beiden weiteren Beiträge zur Methodologie (97–157) und zur Soziologie (159–210) nach Kräften würdigen.

1. Die Aufgaben der Metaphysik erhebt E. Coreth nach einem philosophiegeschichtlichen Rückblick (15–39) in einem methodisch-systematischen Entwurf (40–95).

Den bestimmenden Hintergrund heutiger Problematik bildet ein doppelter Durchbruch: einerseits der scholastischen Philosophie zur transzendentalphilosophischen Denkweise Kants bei Joseph Maréchal, anderseits der modernen Transzendentalphilosophie in den Raum metaphysischen Seinsdenkens, besonders im Werk Martin Heideggers. Der deutsche Idealismus vermag, z. T. weit mehr als Kant, einen Neuvollzug der Metaphysik zu befruchten. Trotz vielfacher Veröffentlichungen fehlt immer noch das Werk, das aus einer Gesamtschau der tragenden Problematik Hegels sein System von innen her, auf dem Niveau Hegelschen Denkens, bewältigt — es „aufhebt"; die richtigen Zugänge hierzu müssen erst erarbeitet werden! Die Bemühung um das Verständnis Hegels muß Hand in Hand gehen mit der Bewältigung des Idealismus im ganzen. Bei Fichte und Schelling liegen nicht nur viele der zentralsten Gedankenelemente Hegels vor — neben anderem, das in Hegels System nicht aufgenommen wurde —: in ihren Spätwerken vollzieht sich eine über Hegel hinausweisende „immanente Selbstüberwindung des Idealismus, die sicher nicht zur klaren Ausreifung kommt — bei Fichte noch weniger als bei Schelling —, dennoch aber Elemente liefert, die in der Auseinandersetzung mit dem Idealismus und dessen metaphysischer Fruchtbarmachung viel mehr Beachtung verdienen, als sie bisher gefunden haben" (25). Neben dem deutschen Idealismus, der in einem gewissen Sinne den Höhepunkt neuzeitlichen Philosophierens darstellt, ist der Neukantianismus im ganzen zwar eher enttäuschend; für die gegenwärtige Grundlagenproblematik der Natur- und Geisteswissenschaften jedoch sind seine wissenschaftstheoretischen Forschungen von Bedeutung, obwohl sie vorwiegend in einer formalen Betrachtung befangen blieben. „Die Aufgabe gegenüber Kant und allen folgenden Kantianismen bestünde darin, die Formalität jener ersten Voraussetzungen von der ursprünglichen Inhaltlichkeit des Denkens

[1] E. Coreth, O. Muck, J. Schasching, Aufgaben der Philosophie. Drei Versuche. Hrsg. von E. Coreth (Philosophie und Grenzwissenschaften IX, 2). 8° (210 S.). Innsbruck 1958, Rauch. S 66.—.

als eines Seinsdenkens zu begreifen und zu begründen ... also zu zeigen, wie und warum sich das menschliche Denken als Seinsdenken gerade in diesen bestimmten Denkformen vollziehen muß" (28). Sachlich dürfte hiermit ineins gehen der später, von Nicolai Hartmann her, gegebene Hinweis auf die Notwendigkeit neuer, gründlicher und umfassender Kategorialanalyse. Ernst Cassirer stößt, weit über sein System hinaus, in den von der scholastischen Philosophie eben erst gesichteten Bereich einer Philosophie der Sprache als des wesenhaften Mediums personaler Kommunikation, in das das Denken des Einzelnen verwiesen ist. So sehr das Personale überhaupt kraft mannigfacher Anregungen im Mittelpunkt heutigen Philosophierens steht, so ist es bisher doch mehr oder weniger bei bloß phänomenologischen Bestandsaufnahmen geblieben, die metaphysisch tiefer zu durchdringen und in das Ganze der christlichen Philosophie einzuordnen sind. Ähnliches gilt für das Problem des geschichtlichen Seins, das zu erhellen wäre nicht so sehr durch eine materiale Geschichtsphilosophie als durch eine — formale — Metaphysik der Geschichtlichkeit. Es handelt sich darum, vom Wesen des menschlichen Geistes her die Strukturen des Vollzugs seiner Personhaftigkeit, bzw. seiner Geschichtlichkeit a priori einzusehen, d. h. aufzudecken oder abzuleiten die Notwendigkeit des ‚Mitseins', der personalen Beziehung und Mitteilung in Gespräch, glaubendem Vertrauen und liebender Hingabe, sowie die notwendige Verflochtenheit des Menschen in ein umgreifendes Geschehen, die geschichtliche Bedingtheit, die ihm dadurch auferlegt ist, und die Wesensgesetze solchen Schicksals. Alle diese Probleme wurden besonders durch die Existenzphilosophie gestellt. Wertvolle Hilfe zu ihrer Aufarbeitung bietet die Phänomenologie im ursprünglichen Husserlschen Sinne der transzendentalen Konstitution von Bedeutungsgehalt und Gegenständlichkeit im Bewußtsein. Allerdings ist die Konstitutionsproblematik über die bloße Wesensphilosophie hinaus zu vertiefen in die Frage nach der Konstitution des unmittelbaren Wissens um Sein, des ‚vorgängigen Seinsverständnisses'. Innerhalb des unbedingten Seinshorizontes stellt sich die Frage nach der Konstitution jeglichen Wissens um Seiendes, „allgemeiner noch die Frage nach der Konstitution von Evidenz überhaupt in all ihren Bereichen und Abstufungen, der empirischen Evidenz im Raum des Gegenständlichen als auch der transzendentalen Evidenz metaphysischer und formal-logischer Prinzipien, die allem empirisch-gegenständlichen Wissen bedingend vorausliegen" (36f). Deutscher Idealismus und Husserls Phänomenologie stellen heutiger Bemühung die wichtigsten und dringlichsten Aufgaben.

Im eigenen metaphysischen Entwurf des Verf.s wird zunächst das Methodenproblem erörtert, das schon in den philosophiegeschichtlichen Ansätzen mehrfach hervortrat: Die grundlegenden Erkenntnisse der Metaphysik müssen unmittelbare Einsichten (‚synthetische Urteile a priori') sein. Der Hinweis hierauf genügt jedoch nicht. Metaphysik ist in ihrer Möglichkeit nur — transzendental — ausweisbar aus jenem vorgängigen Ur- und Grundwissen um das Sein und dessen Gesetze, das, unreflex und unthematisch zwar, doch immer schon gegenwärtig und wirksam ist in allem wissenden und wollenden Selbstvollzug des Menschen. „So geht der Synthese eine Analysis voraus: Die ursprüngliche Einheit des Seinswissens wird begrifflich zerlegt (Analysis) und ist zugleich der vorgängige Grund für die nachträgliche Einigung der Begriffe im Urteil (Synthesis)." (43 Anm. 63.) In der Durchführung der transzendentalen Methode greifen zwei Bewegungsrichtungen ineinander: Die reduktive Freilegung des im gegenständlichen Vollzug Mitgesetzten führt auf ein unmittelbares, umfassendes Inhaltsprinzip, dem alle formalen Gesetze entspringen (‚Apriori-Forschung'); aus der Selbsterfahrung des eigenen Wirkens sind sodann, im Lichte jenes Prinzips und so deduktiv, die Grundstrukturen der Wirklichkeit überhaupt zu ermitteln und zu begreifen. Auch die Verschränkung des subjektiv-anthropologischen

und des objektiv-ontologischen Aspekts dieser Methode zeichnet sich ab. Die Analyse des Urteils oder — besser, da weniger der Gefahr einseitigen Intellektualismus' ausgesetzt — der Frage eröffnet den Horizont des unbedingten und unbeschränkten Seins. Die Reduktion muß jedoch diesen transzendentalen Aufweis überschreiten zur Seinserfahrung des unmittelbaren Selbstbewußtseins als dem Ursprungspunkt unseres wissenden und wollenden Selbstvollzugs, da erst die Erfahrung des ansichseienden Ich das Ansichsein des Gesamthorizontes selbst verbürgt. Hier entspringen bereits die grundlegenden ontologischen Einsichten in die Struktur des endlichen Seienden, das Sein des Absoluten und die Analogie des Seins; die Ausführungen über die Unbegrenztheit des Seins an sich werden später vorgelegt. Aus der erfahrenen Endlichkeit des Menschen wird nun „deduktiv" aufgewiesen die Notwendigkeit der Selbstverwirklichung im Wirken und, wegen der Potentialität unseres Wirkens, die zugrundeliegende Zweiheit von Prinzipien des Bei-sich- und des Nicht-bei-sich-seins, von Geist und Materie. Auch Wissen und Wollen in ihrer ursprünglichen Zweiheit — und in Abhängigkeit hiervon die Transzendentalien Wahrheit und Gutheit — werden erhellt aus der Notwendigkeit des Selbstvollzugs des endlichen Menschen im Vollziehen seines Anderen. Damit ist das hauptsächliche Thema des vorliegenden Entwurfs angeschlagen, das Doppelthema: „Ich und das Andere" (66—88) — „Ich und der Andere" (80—95).

Ich und das Andere: „Wissen um mich selbst vollzieht sich immer nur im Wissen um Anderes" (66). Diese Grundtatsache unserer „inneren" (?) Erfahrung wird begriffen aus der Wesensstruktur des Menschen. Der Mensch weiß nur um sich selbst, wenn er sich, so unthematisch das sein mag, als endliches Seiendes weiß. Schon im ersten Akt bewußten Selbstvollzugs muß eine Abhebung des Seins überhaupt von meinem Sein geschehen. Diese Ur-Abhebung (‚ontologische Differenz', metaphysisch vertieft) geht jedem Urteil über Anderes als Möglichkeitsbedingung voraus; sie entwirft, als Ur-Abstraktion, ursprünglich den Horizont umgreifender Allgemeinheit für jegliche abstraktive Begriffsbildung. Anderseits fordert diese Abhebung, daß ich mich als endliches Seiendes, als im Sein begrenzt erfahre; und das kann ich nur, wenn ich weiß um Anderes, das mir begrenzend gegenübersteht. Ein Zirkel in diesem Wissen um mich selbst, das Sein überhaupt und das Andere ergebe sich deshalb nicht, weil das ‚vorgängige Seinsverständnis' in der bloßen Potentialität meines Geistes bestehe, die sich aktuiert im Wissen um endliches Seiendes; zwischen dem Wissen um mich selbst und dem Wissen um Anderes herrscht eine notwendige Dialektik, die mit dem Wesen des endlichen Geistes gegeben ist und diesem das Gesetz seines Selbstvollzugs, seiner ‚Selbstvermittlung' im Anderen vorschreibt. Eine unabweisbare Folgerung: die unmittelbare Gewißheit des Ansichseins von Anderem, die durchaus in Übereinstimmung mit dem natürlichen Bewußtsein steht. Das mittelbare Beweisverfahren der Erkenntniskritik behalte die Funktion nachträglicher Bestätigung und genauer weiterer Abgrenzungen. Was ist nun dieses Andere? Zunächst, im Gegensatz zum allgemeinen Seinshorizont, ein „besonderer Welthorizont", „die mit dem Wesen des endlichen Geistes voraus entworfene und voraus umgriffene Ganzheit derjenigen Seienden, die unmittelbar zu ... Gegenständen der Selbstvermittlung des Geistes werden können" (71). Genauerhin: Die Erfahrung, daß wir Seiendes nur hinnehmend — als ‚Gegen-stand', nicht im ‚Ent-stand' — erkennen, ermöglicht die transzendentale Deduktion der Materie als Prinzip der Rezeptivität. Objekt und Subjekt hinnehmender Erkenntnis müssen umfangen sein von einem gemeinsamen Prinzip ‚äußeren Wirkens' (*actio transiens*), das konstituierend eingeht in Objekt und Subjekt — dieses wird so „Geist mit dem Vermögen materieller Bestimmbarkeit, das wir das Vermögen der Sinnlichkeit nennen" (75). Auf doppelte Weise wurde in negativer Abhebung vom Wesen des Geistes, der unmittelbarer und ursprünglicher erkannt wird, die

metaphysische ‚erste Materie' bestimmt: „als das Prinzip der Potentialität — gegenüber reiner Aktualität bewußten geistigen ‚Bei-sich-seins' — und als das Prinzip der Rezeptivität sinnlich hinnehmender Erkenntnis — gegenüber reiner Produktivität schöpferisch entwerfender Erkenntnis" (76). Auch in sich kann die Materie nur eine rein negative Größe sein; wäre Materialität als solche irgendwie reine Vollkommenheit, so müßte sie auch Gott zukommen. Sie ist das Prinzip des bloßen Außersichseins, des Teil-außer-Teil-habens. In Analogie zur synthetischen Erkenntnis Kants wären aus der Synthese zwischen den transzendentalen Strukturen des Seienden überhaupt und der besonderen Wesensgesetzlichkeit der Materie die Kategorien des materiellen Seienden abzuleiten: dessen Materie-Form-Struktur, daraus entspringend Quantität und Qualität, Quantität im Auseinander des Raums und der Zeit, Qualität und Relationalität gründend im notwendigen ‚äußeren Wirken', das Wechselwirkung ist, usw. Solche Ableitung, die unter der Bedingung der Erfahrung steht, muß die Naturphilosophie metaphysisch begründen.

Ich und der Andere: „Warum ist für den Vollzug unseres Selbstseins ... das Andere im ersten und vorzüglichsten Sinne der Andere?" (80) ‚Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch' (Fichte) — kann diese Tatsache vielfältiger Erfahrung nicht auch aus apriorischer Notwendigkeit begriffen werden? Eine Überlegung über Sinn und Struktur des Wollens bereitet den Weg. Sie sieht im Wollen nicht so sehr den traditionell-aristotelischen Aspekt der Selbstvervollkommnung durch das Ergreifen eines objektiven Wertes ‚für mich', sondern, je höher die in Frage stehenden Wertbereiche sind, desto mehr die antwortende Hingabe an den Wert ‚in sich', besonders an den personal-geistigen Wert. Dabei waltet zwischen der strebenden Selbstverwirklichung des Menschen und seiner liebenden Hingabe an den Wert ein „fast paradoxes" — man darf wohl auch sagen: echt dialektisches — Verhältnis: Je absichtsloser, je freier von Selbstreflexion diese geschieht, desto voller wird jene erreicht; „je mehr wir uns selbst transzendieren, desto mehr aktuieren wir uns selbst" (87). Die wesenhafte Transzendenz des Menschen, seine grundlegende Bezogenheit auf geistig-personalen Wert geht auf die absolute Personhaftigkeit Gottes. Nun ist aber der unendliche Gott für den endlichen Menschen nicht unmittelbares Beziehungsziel seines Selbstvollzugs. Die Hingabe an Gott wird vielmehr innerhalb des besonderen Welthorizontes des Menschen, im erstgegebenen sinnlich-materiellen Gegenstandsbereich unseres Wissens und Wollens vermittelt durch die personale Hingabe an andere endliche Personen, mit denen wir aufgrund der gemeinsamen Materialität in Wechselwirkung treten können: durch die Hingabe an Mitmenschen. Denn liebende Hingabe ist nur zwischen Personen möglich. Es wird hier auch ersichtlich, daß die Liebe zu Menschen, sofern sie absolute Bejahung in sich schließt, getragen und umgriffen wird von der Hingabe an das einzig absolute Personsein Gottes. Der Bereich des sinnlich gegebenen personalen Seins des Mitmenschen jedoch ist der erste und ursprüngliche Gegenstandsbereich unseres eigenen Selbstvollzugs. „Daraus ergibt sich aber, daß unser Welthorizont im anderen Menschen seine [relative] personale Mitte hat, ebenso wie der Seinshorizont schlechthin in Gott seine wesenhaft [oder: absolute] personale Mitte hat" (92). Und für „ein Philosophieren von der personalen Mitte her" ergeben sich die Aufgaben, das absolute Sein Gottes viel ausdrücklicher personhaft zu fassen, die transzendentalen Seinsbestimmungen als Weisen geistig-personalen Selbstvollzugs zu verstehen und die unter-personalen Seinsstufen in ihrem Wesen und ihrer Möglichkeit zu begreifen als defiziente Modi menschlich-personalen Seins und Lebens in der Welt.

2. Die anschließenden Bemerkungen können infolge der freudigen Zustimmung des Ref. zu den grundsätzlichen Aufstellungen des Verf.s nur den Charakter einer (hoffentlich nicht zu stark durch eigene Vorliebe bestimmten) Ergänzung

haben. Sie setzen an bei dem zuletzt besprochenen Hauptpunkte, der Selbstvermittlung des Ich im anderen Menschen. Die Analyse stützte sich auf den Selbstvollzug im Wollen, das — über alles Erkennen hinaus — das tiefere Element, der Kern alles personalen Bezugs sei; „denn auch alles personale Erkennen muß getragen sein von Glauben und Vertrauen an die freie Selbstmitteilung des Anderen, es setzt also die innere Haltung ... der Hingabe an den Anderen in seinem Personwert voraus" (85). Es scheint, daß sich diese empirische Begründung vertiefen lasse durch die metaphysische Reflexion der Hochscholastik über das Verhältnis von Wissen und Wollen, die auch der Verf. andernorts (63f) berührt. Wissen und Wollen sind die beiden notwendigen Weisen des Selbstvollzugs des Geistes, der der Vollzug der Identität von Subjekt und Objekt ist; diese Subjekt-Objekt-Identität schwingt in einer doppelten inneren Beziehungsrichtung, ihr eines Leben schlägt gleichsam in einem doppelten Puls: die Subjektbeziehung des Objekts heißt Wissen, die Objektbeziehung des Subjekts heißt Wollen oder Liebe. Daraus folgt: Weil das Wissen seinen Gegenstand, welcher er sei, ‚lichtend' in die Helle des Geistsubjekts hineinnimmt, gibt es ihm teil an der Seinsweise des Geistes, seiner Selbstidentität und deren Wesensgesetz der Notwendigkeit ... (der Stein z. B. erhält im erkennenden Menschen ein neues, höheres: geistiges Sein); weil das Wollen dagegen sich hingibt an das Ansichsein seines Objektes, wird sein Seinsrang bestimmt durch die Ranghöhe seines jeweiligen Gegenstandes: das Geliebte erhöht oder erniedrigt den Liebenden, bindet oder gibt frei ...[2] **Darum**, so scheint es, wäre es für die bloße Erkenntnis an sich gleichgültig, ob das Andere in unterpersonal-sachhafter Gestalt oder in der personalen Ranghöhe des Mitmenschen begegnet, entscheidend aber ist dieser Unterschied für den wollend-liebenden Selbstvollzug, der gemäß der Urfunktion des Willens Vollzug des Selbst im Anderen als solchem ist. Darum, von der Metaphysik des Geistes aus gesehen, der Ansatz beim Willen als Vermögen liebender Hingabe an den Anderen.

Der Nachweis der Doppelstruktur des wissenden und wollenden Geistes kann nicht gebunden sein an einen nur für den endlichen Geist notwendigen Selbstvollzug im Vollziehen des Anderen (vgl. 62—64). Eine solche Einschränkung ließe sich nicht vereinbaren mit der konstitutiven Abhängigkeit der transzendentalen, d. h. alles Seiende umfassenden, Bestimmungen der Wahrheit und Gutheit vom Wissen und Wollen (52. 62. 93). Nur wenn in Erkenntnis und liebendem Wollen die eine Lebendigkeit des Geistes überhaupt „west" und wirklich ist, kann der wissend-wollende Selbstvollzug des (endlichen) Geistes die Transzendentalien und die damit im engsten Zusammenhang stehenden ersten Seins- und Denkprinzipien begreiflich machen. Nur dann ist das wissend-wollende Bei-sich-Sein des Geistes die volle Explikation der Selbstidentität des Seins, das im Grunde, sofern es eigentlichst das ist, was es besagt, Geist ist. Die Frage bleibt also — trotz 69 Anm. 87 —, ob nicht ein „Spannungsverhältnis" des Selbst zum „Andern" ein Wesens- und Seinsgesetz des Geistes als solchen, nicht bloß des endlichen Geistes, ist. Ist nicht auch im Geist, der sich selbst erkennt und sich selbst liebt, dieses Selbst in der Erkenntnis und Liebe in einem wesentlichen, dem Geistwirken innerlichen Sinne sich zugleich — „Anderes"? Man wird dem Anderen, auch dem Selbst als Anderem, die Funktion des Objekts zuschreiben und deshalb auch beim Geist als solchem von einer Subjekt-Objekt-Spannungseinheit sprechen können, wenn es möglich ist, den Begriff „Objekt" in einem weitesten Sinne zu gebrauchen, diesseits der ihm

[2] Vgl. z. B. bei Thomas von Aquin: STh I q. 19 a. 3 ad 3; q. 59 a. 2; I II q. 66 a. 6 ad 1; II II q. 23 a. 1 ad 1; q. 27 a. 4; De Ver. q. 2 a. 1; q. 22 a. 11; De Car. a. 3 ad 13. Vgl. auch W. Brugger, Tractatus philosophicus de anima humana, Pullach 1958, 36f. 177—179 u. bes. 250f.

nach dem Vorurteil des Deutschen Idealismus[3] anhaftenden Äußerlichkeit und Endlichkeit, diesseits der wortwörtlichen Gegenständlichkeit, diesseits aller seinshaften Geschiedenheit des Objekts vom Subjekt. In diesem Zusammenhang scheint uns die Gleichsetzung des „Außer-sich-seins" und des „Beim-andern-seins" des Geistes (74) mißverständlich; eher möchten wir geistiges Bei-sich-sein und Beim-Andern-sein für korrelative Begriffe halten — im Sinne der Anm. 100 (88) des Verf.s. „Beim-Anderen-sein" ist ein personaler Bezug; „außer sich" dagegen ist Geist, insofern er in Materie versenkt ist, nur dies und nichts weiter. — Wenn es unstatthaft wäre, auf die zuvor gekennzeichnete oder eine ähnliche Weise das reine Wesen von Erkennen und Wollen in der je verschiedenen inneren Beziehungsrichtung des Identitätsvollzuges von Subjekt und Objekt zu sehen, so wäre zu zeigen, aufgrund welcher anderen Einsicht in ihr Wesen Erkenntnis und Wille als reine Vollkommenheiten bezeichnet und als solche Gott zugeschrieben werden können. Ohne eine positive Aussage darüber, was — im Sinne reiner Vollkommenheit (*perfectio pura*) — das Erkennen an sich und das Wollen an sich ist und worin ihr Verhältnis, ihre Verschiedenheit voneinander und ihre Einheit miteinander, besteht, bleibt der philosophischen Gotteslehre wohl nur das neuplatonische Stammeln vom ersten „Einen" — und vielleicht auch das nicht. Solche Bestimmung von Erkenntnis und Liebe scheint deshalb eine grundlegende Aufgabe, vielleicht das Grundproblem der Philosophie zu sein.

Der Verf. führt die Zweiheit des Wissens und Wollens zurück auf den Einheitspunkt des in jedem Bewußtseinsakt mitgesetzten Selbstbewußtseins; dieser Einheitspunkt liege „dem Vollzug des Wissens sowohl als des Wollens in gleicher Weise zugrunde" (53). Es erheben sich hierbei zwei Fragen. Einerseits die Frage, ob nicht die in genügender Tiefe analysierten Phänomene des Wissens bzw. Wollens je schon das andere Moment geistigen Vollzugs an sich selber mitbringen, ob es sich also nicht eher um eine Zweieinheit als um eine Zweiheit handelt, auch im Bereich des endlichen Geistes, in dem Wissen und Wollen in relativ je besonderer Ausprägung auftreten. Anderseits wäre zu fragen, ob nicht auch das Selbstbewußtsein, weil es erkenntnishaften Charakter besitzt, auf der einen, der Wissens-Seite der zu überwindenden Zweiheit steht. Allerdings sagt C.: Das Selbstbewußtsein „ist noch kein Akt, weder ein Akt des Wissens noch des Wollens. Es ist vielmehr der unmittelbare und ursprüngliche Selbstbesitz ... des Geistes" (53). Ist das Selbstbewußtsein, wenn es kein Akt ist, dann aber noch Bewußtsein — Bewußtsein, das wir bald besitzen, bald, im Schlafe z. B., nicht? Jedenfalls taucht diese Schwierigkeit in einem anderen Zusammenhange, der unmittelbar wichtiger erscheinen mag, wieder auf: Nach C. ist „das vorgängige Seinsverständnis als der Horizont alles Wissens um Seiendes noch kein aktuelles Wissen", sondern nur dessen Bedingung; „es ist die bloße Potentialität des Geistes", „potentieller Seinshorizont". Es „gibt nur die Möglichkeit eines Wissens vor, die sich zu aktuieren und zu konkretisieren hat im Wissen um endliches Seiendes"; genau: „zum Wissen um Sein von Seiendem" (69). Das aber scheint nun nicht zu genügen. Denn C. stellte mit Recht fest (67), daß „schon im ersten Akt bewußten Selbstvollzugs eine Abhebung des Seins überhaupt von meinem Sein geschieht", daß „also die Transzendenz des Seins gegenüber meinem Sein oder die Differenz des Seins gegenüber

[3] Dasselbe Vorurteil führt Schelling dazu, von der absoluten Indifferenz des höchsten Einen die Subjekt-Objekt-Spannung auszuschließen, Hegel dagegen, die innere Lebendigkeit des Unendlichen in das in sie aufgehobene Endliche zu setzen. Ich kann deshalb „das Übersteigen der endlichen Entgegensetzung von Subjekt und Objekt ... in die vorgängige Einheit des Absoluten" bei Schelling nicht so hoch werten, um so mehr als bei Schelling nicht zum Vorschein kommt, wieso die absolute Identität „Möglichkeitsgrund jener endlichen Entzweiung" (25) sein könne.

meinem Sein — wenn auch unthematisch — zum Bewußtsein kommt". Das verlangt auch die Analyse des Urteils und der Frage (50f). Die „vorgängige Offenheit" des Horizontes des Seins, das „metaphysische Vorwissen um das Sein" muß bewußt, wenn auch keineswegs gewußt sein. Es gibt eine Aktualität ungegenständlichen Wissens um Sein, die nicht aufgeht im aktuierten Wissen des gegenständlichen Seienden[4].

Damit aber scheint wieder der Zirkel wechselweiser Bedingung zu drohen, den der Verf., wie es scheint, vermeiden wollte durch die Herabsetzung des vorgängigen Seinsverständnisses zur bloßen Potentialität des Geistes (68f): C. hat aufgewiesen (66—69), daß das Wissen um das endliche Selbst und das Wissen um endliches Anderes sich gegenseitig bedingen in einer „notwendigen Dialektik" (69). Anderseits bedingen sich auch das Wissen um das endliche Seiende, das ich bin, und das Wissen um das alles Endliche transzendierende Sein. Es könnte nun unmöglich scheinen, daß das ursprüngliche Wissen um Sein selber wieder abhängig sein soll von einem Erkenntnisanstoß durch anderes endliches Seiendes außerhalb des Ich. Dieser Schein der Unmöglichkeit schwindet wohl, wenn die zwei Erkenntnisebenen — der ursprünglichen, unmittelbaren, ungegenständlichen Erfahrung von Seiendem und Sein sowie des vermittelten und gegenständlichen Wissens hiervon — unterschieden werden, soweit dies möglich ist. Ist es nicht denkbar, daß auf beiden Ebenen das wesentlich selbe Bedingungsverhältnis statt hat, das genauerhin ein Bedingungsverhältnis zweier Bedingungsverhältnisse ist? Das klingt schwierig — noch schwieriger als die Deduktion des Verf.s. Auf der Ebene gegenständlich-reflexer Erkenntnis nimmt sich das Gemeinte, stark schematisiert, etwa so aus: Wir gehen mit dem Verf. (66) davon aus, daß alles Wissen des endlichen Geistes nur möglich ist im Wissen um das bestimmte endliche Seiende, das er selber ist. Wir fügten das Wort „bestimmt" hinzu. Endliches läßt sich nämlich nur als so oder so bestimmtes Endliches erfassen (nur das Unendliche ist ohne weiteres durch sich selbst bestimmt). Der weiteren Erwägung liegt der — hegelsche — Gedanke zugrunde, daß eine Grenze von etwas (und damit auch einen bestimmten Begriff: Begriff = ὅρος!) erfassen heißt: über diese Grenze hinauszugehen, zum Anderen des Begrenzten. Ich vermag mich als dieses bestimmte Endliche nur zu erfassen, indem ich anderes bestimmtes Endliches erfasse (1. Bedingungsverhältnis); und ich vermag mich als dieses bestimmte Endliche nur zu erfassen, indem ich das unendliche Andere zu allem Endlichen irgendwie erfasse (2. Bedingungsverhältnis). Weil ein Glied — Ich als dieses bestimmte Endliche — beiden Verhältnissen gemeinsam ist, bedingen sich diese Verhältnisse selber wiederum. Zugleich wird ersichtlich, daß diese wechselweisen Bedingungen unter je verschiedenem Gesichtspunkt statthaben. Es sei verwiesen auf die unausgeschöpfte scholastische Denkstruktur der *mutua causalitas*. Diese Skizze mag schwierig sein: ist sie schwieriger als die Sache selbst? Im übrigen dürfte sie der glücklichen Formulierung des Verf.s von dem doppelten Horizont unseres Selbstverständnisses entsprechen, von dem Welthorizont (vgl. 1. Verhältnis: sobestimmtes Endliches — andersbestimmtes Endliches) und dem Horizont des Seins überhaupt (vgl. 2. Verhältnis: endliches Selbst — unendliches Anderes). Festzuhalten scheint, daß beide „Horizonte" je bewußt, wenn auch nur auf der Ebene gegenständlicher Reflexion als solche gewußt, sind.

Die soeben unter dem Blickpunkt der menschlichen Erkenntnis gesichteten Bedingungsverhältnisse gelten *mutatis mutandis* auch für den Selbstvollzug des Menschen in Wollen und Lieben. Wenn C. die Beziehung des Menschen auf Gott vermittelt sein läßt durch die Liebe zum Mitmenschen (89; s. oben S. 214),

[4] Ausnehmende Bedeutung für die Klärung der berührten Fragen besitzt der auch von C. erwähnte Artikel von J. B. Lotz, Metaphysische und religiöse Erfahrung: Archivio di Filosofia (1956) 79—121.

so dürfte dies deshalb zwar an sich richtig, aber eben nur die eine Seite eines Wechselverhältnisses und insofern eine einseitige Betrachtung des Sachverhaltes sein. Nur wenn die Liebe zum anderen Menschen und zu Gott als wechselweises Bedingungsverhältnis gesehen wird, was C. allerdings nahelegt (ebd.), kann der Hingabe des Menschen an Gott eine — obschon vermittelte — Unmittelbarkeit gewahrt bleiben.

Unsere Ergänzungsfragen zum metaphysischen Entwurf C.s gingen aus von dem Verhältnis von Erkenntnis und Liebe oder, noch allgemeiner, von „Selbst" und „Anderem" im (menschlichen) Geiste. Die Geistmetaphysik weist nun noch stärker in die bekannteren Gefilde der scholastischen Seinsmetaphysik. C. deduziert den metaphysischen Begriff der Materie aus der Potentialität des menschlichen Geistes und aus der Rezeptivität der sinnlich hinnehmenden Erkenntnis des Menschen (70—77). Nun führt aber die Scholastik (auch die vereinzelte Lehre von der *materia spiritualis* dürfte eine nur scheinbare Ausnahme sein[5]) die Potentialität des endlichen Seienden, auch des Geistes, nicht auf die Materie zurück; die thomistische Metaphysik macht dafür bekanntlich das Wesen als den Seinsakt begrenzendes Prinzip verantwortlich. Tatsächlich liegt doch wohl der Potentialität des menschlichen Geistes die Potentialität des endlichen Geistes als solchen zugrunde; den Engeln als endlichen ‚reinen Geistern' den „Potenz-Akt-Vollzug (!) des Bewußtseins (?)" absprechen, scheint ein schwer gangbarer Ausweg (72 Anm. 90). Eher wird man die Auffassung Karl Rahners, für die gute Gründe sprechen, voraussetzen, daß nämlich auch der Engel in einem wesentlichen Bezug zur Materie steht; C. setzt jedoch diese Auffassung, die er erwähnt, nicht voraus (ebd.). Übrigens müßte man auch in diesem Falle die wesentlich verschiedene Weise aufzeigen, in der die Potentialität des endlichen menschlichen Geistes überhaupt, bzw. seine besondere, sinnenhaft hinnehmende Rezeptivität, auf die metaphysische Materie als Prinzip zurückzuführen sind.

Es ist ein großer Vorzug von C.s Entwurf, daß er eindringlich den personalen Selbstvollzug des Menschen in seiner Vermittlung durch Anderes, entscheidend durch den anderen Menschen, nachweist. Von der scholastischen Metaphysik der Person aus erhebt sich die Frage, wie sich die Vermittlung Selbst-Anderes oder, wie man sonst wohl oft sagt, die Ich-Du-Beziehung in der Vollzugsordnung verhält zur Wesens- und Seinsordnung der Person. Geht der Bezug zum Anderen auch in die ontologische Konstitution der Person ein? Und, wenn ja, in welchem Sinne? Es sei eine Antwort angedeutet: Gewiß ist auch der Mensch, der noch nicht zum bewußten geistigen Selbstvollzug gelangt ist oder etwa überhaupt nie dazu gelangt, Person. Die unentfaltete Person ist jedoch in ihrer innersten Natur bestimmt durch das Seinsziel ihrer vollen Entfaltung zum liebenden Vollzug ihrer selbst im Anderen. Ohne die wesensbestimmende innere Möglichkeit dieses Vollzuges wäre die menschliche Person nicht das, was sie ist. Wenigstens diese innere Möglichkeit scheint eine Art konstitutiver Bedingung der menschlichen Person als solcher zu sein.

Wir haben oben den Bericht darüber ausgespart, wie C. ein Hauptstück der thomistischen Metaphysik, das Prinzip der (negativ-bedingten) Unendlichkeit des Seinsaktes, neu aufzuweisen sucht (55—57). „Daß das Sein an sich und aus sich schlechthin unbeschränkt ist und darum im endlichen Seienden des Wesens als des beschränkenden Prinzips bedarf, ist gewiß nicht unmittelbar evident." Der „überzeugende Beweis" C.s beruht nach der — zunächst begrifflichen — Untersuchung von Sosein und Dasein darauf, daß jedes Seiende „durch das Sein als sein inneres Prinzip wirklich gesetzt, und zwar in der Fülle der bestimm-

[5] Vgl. J. de Vries, Zur Sachproblematik von Materie und Form: Scholastik 33 (1958) 481—505; z. St. 482f.

ten, ihm eigenen Seinsvollkommenheit gesetzt" ist, wodurch sich das Sein „als das Prinzip aller wirklichen Seinsvollkommenheit schlechthin" erweise — die jedoch immer noch als begrenzt gedacht werden könnte; daß sie aber nur begrenzt sein könne, „wenn darüber hinaus weitere, unerfüllte Möglichkeiten offen sind, d. h. nicht verwirklichte Möglichkeiten weiterer Seinsvollkommenheiten", da ja das Mögliche gerade das Seinsmögliche, Verwirklichbare, Daseinsfähige ist; und daß damit sich das Sein „auch als das Prinzip aller möglichen Seinsvollkommenheit — und damit weiter als das Prinzip von Seinsvollkommenheit schlechthin in absolut unbeschränkter Möglichkeit" zeige, weil das, worüber hinaus nichts anderes mehr möglich ist, keine Grenze hat. Dem Rez. scheint dieser Beweisgang jene unmittelbare Seinseinsicht einzuschließen, die sich in dem thomistischen Prinzip: *actus entis de se est infinitus*, ausspricht. Wer aus der unmittelbaren geistigen Seinserfahrung weiß, was ‚Sein' sagt, der erkennt unmittelbar, daß Sein irgendwelche Begrenzung weder setzen noch — wie immer — fordern kann; Begrenzung ist Nicht-Sein, und Nicht-sein setzend oder fordernd würde das Sein das, was es sagt, aufheben. Ließe sich ohne diese wohl ursprünglichste Seinseinsicht denn sehen, daß ein begrenzter Bereich des wirklich Seienden über sich hinaus liegende Seinsmöglichkeiten offen lassen müsse und daß das, worüber hinaus nichts anderes mehr möglich ist, schlechthin unbegrenzt ist? Es sei auch nochmals hingewiesen auf C.s trefflichen Satz, daß „schon im ersten Akt bewußten Selbstvollzugs eine Abhebung des Seins überhaupt von meinem Sein geschieht" (67)[6].

Der Schluß dieser Bemerkungen des Rez. soll sich auf einen Hauptpunkt im philosophiegeschichtlichen Rückblick C.s beziehen. C. hat eine Feststellung getroffen, die bei dem Verfasser einer Doktordissertation und vorzüglicher späterer Artikel über Hegel sehr sympathisch berühren muß: daß die richtigen Zugänge zu Hegel erst erarbeitet werden müssen (24). Der jüngere Ref. ist sich des Fatalen seiner Situation bewußt, wenn er trotzdem seine Vermutung äußert, daß Hegels eigener Zugang zu seinem System von der heutigen Hegelforschung stärker, vor allem in stärkerem Konnex mit eben dem Hegelschen System, begangen werden sollte. Es scheint, daß Hegels „Jugendschriften" Zeugnis geben von einer aus der Breite religionsgeschichtlicher Untersuchungen sich zusammenziehenden, aber auch aus persönlichster Erlebnistiefe erwachsenen Geisteserfahrung, die sich zu einer im Grunde gültigen Dialektik der Liebe niederschlägt. Im Rückbezug auf Hegels geistige Grunderfahrung selber, so läßt sich weiter vermuten, würde sich wohl an der ausgebildeten späteren Dialektik deren etwa gültige „generische" Grundstruktur scheiden von ihrer einseitigen, „erkenntnismonistischen" Durchführung, aus der das System im

[6] Sperrung vom Ref. — Einige Anmerkungen mögen sich anschließen: Wenn C. (56) sagt, „daß das Sein in derselben Weise jedem Seienden — nicht in realer Selbigkeit, sondern in formaler Gleichheit — zukommt", so scheint mir das eine trotz der großen Vorgänger dieser Auffassung unzulässige letzte Univozität in den Seinsbegriff hineinzutragen. Das zur Frage stehende Akt-Unendlichkeits-Prinzip setzt allerdings nicht das Kausalitätsprinzip voraus, es schließt aber auch nicht nur einen Bedingungszusammenhang ein (57 Anm. 78), sondern beinhaltet jene Grundeinsicht, aus der das Kausalitätsprinzip ohne weiteres hervorgeht. Daß dieses Prinzip mit seiner allerdings ganz und gar notwendigen aposteriorischen Grundlage, der Selbsterfahrung von wirklich Seiendem, zusammen einen Aufstieg zu Gott als unendlichem *actus purus* darstellt — und ich möchte sagen, die gültige Form des wahrhaft ontologischen Gottesbeweises: das spricht nicht gegen das Prinzip. Nicht daß das Unendliche notwendig ist, ist schwer zu verstehen (wenn überhaupt einmal so etwas wie ‚Sein' als wirklichkeitsgültig erfahren ist), wohl aber, daß Endliches möglich ist; — das ist überhaupt nicht zu verstehen. (Zu vergleichen: W. Brugger, Theologia naturalis, Pullach 1959, 166.)

großen Bau und in den bedeutsamen Einzelzügen — z. B. im Ausbleiben von Liebe, Freiheit, echter Wirklichkeit und Geschichte — folgt. Es gälte jedenfalls die Probe. Man wird auch hier, für die Auseinandersetzung mit Hegel, die dringliche Bedeutung der früheren Fragen nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Liebe wiedererkennen, die der Besinnung auf das große Erbe der *philosophia perennis* aufgegeben sind. (Auch C. weist, aus anderem Anlaß, deutlich auf diese Problematik: 52.) — Der Ref. bedauert auch in etwa, daß der Verf., wohl infolge der gekennzeichneten Zurückhaltung und trotz seiner großen Hochschätzung (27), nicht auch gerade bei Hegel und beim Deutschen Idealismus die positiven Ansatzstellen für das heutige Denken im einzelnen herausgehoben hat, wie das bei Neukantianismus und Phänomenologie geschah. Gewiß holt dies der systematische Entwurf C.s auf seine Weise nach; er verweist immer wieder, ausdrücklich und noch öfter einschlußweise, unmittelbar oder durch Vermittlungen, auf Hegel. (Unter den Vermittlern wäre mit Nachdruck Karl Rahner hervorzuheben, obschon seine Bedeutung für eine heutige scholastische Metaphysik keineswegs in solcher Vermittlung aufgeht.) Was C. ausführt über das Selbst und das Andere, das Beisichsein und Beim-Andern-sein des Geistes, über sein Außer-sich-sein in der Materie usw., das deutet in der Sprache und weithin auch in der Sache auf Hegel. Wie vieles wäre noch bei Hegel aus hingebender Interpretation der Texte zu erheben[7]!

Der Ref. möchte wiederholen: Das Studium des metaphysischen Beitrages von E. Coreth machte ihn glücklich ob des ‚Mutes der Wahrheit', der sich in ihm äußert; — davon zu sprechen wird deshalb erlaubt sein, weil dieser Mut nicht so sehr Entscheidung moralischer Tugend als vielmehr Funktion intellektueller Anlage und, vielleicht mehr noch, der gegenwärtigen geistigen Stunde ist.

3. Der Beitrag „Methodologie und Metaphysik" von O. Muck will vor dem ausgeprägten Methodenbewußtsein der neuzeitlichen Wissenschaft die Metaphysik als ordnungstiftendes Einheitsprinzip in der Vielfalt der einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse ausweisen.

Das Verhältnis „Philosophie und Einzelwissenschaften" (101—114) wirft das methodologische Problem auf; nach Ablehnung extremer Lösungen, einer empirisch-induktiven „Metaphysik" und der radikalen Trennung von Metaphysik und Einzelwissenschaft, stellt sich die Frage: Sind die Ergebnisse der Einzelwissenschaften schon für jede Erkenntnis von Erfahrungsgegenständen erforderlich, oder genügt es, die aufgrund vorwissenschaftlicher Erfahrung gewonnenen Einsichten in die metaphysische Struktur der erfahrbaren Gegenstände auf die Ergebnisse der Einzelwissenschaften anzuwenden (102f)? M. kritisiert an der zweiten Auffassung, daß sie die Eigenart des einzelwissenschaftlichen Erklärens in seiner Verschiedenheit vom metaphysischen Erklären übersehe. Anschließend wird begründet, warum die scholastische Philosophie die wissenschaftstheoretischen Untersuchungen bis in die jüngste Zeit vernachlässigte.

[7] Zwei Beispiele: die scholastische Spekulation über *materia prima*, aber auch heutige naturphilosophische Theorien über das Materielle (vgl. W. Büchel, Individualität und Wechselwirkung im Bereich des materiellen Seins: Scholastik 31 [1956] 1—30) fänden ihre Entsprechung u. a. im Abschnitt „Etwas und ein Anderes" in Hegels Großer Logik. Für eine zugleich gut-aristotelische Metaphysik der Gattung als Geschehens und als Begriffs — biologisch und (noo-)logisch gesehen — wären bei Hegel überaus aufschlußreich: Encycl. §§ 343—356 u. 367—376; Große Logik 3. Buch, 3. Abschnitt, 1. Kap. „C. Die Gattung"; auch Phänomenologie „(B.) IV. A. Selbständigkeit ... des Selbstbewußtseins" und der Schluß von „(C.) (AA.) V. A. a." (Zur Deduktion des Organischen, die C. verzeihlicherweise ausklammert, vgl. z. B.: W. Cramer, Grundlegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt 1957, 41—50.)

In dem Kapitel „Die Vielfalt der Wissenschaften" (115–139) zeigt der Verf. am Prototyp der modernen Einzelwissenschaft, der Physik, „warum es nicht möglich ist, die Ergebnisse der Einzelwissenschaft direkt untereinander und mit der Metaphysik zu verbinden" (115). Er geht aus von den neuesten von der scholastischen Philosophie inspirierten Untersuchungen, besonders von F. Renoirte, um mit ihm Gegenstand und Grenzen der Physik sowie den Erkenntnisgehalt der Naturgesetze zu bestimmen. Danach erörtert er ausführlich den Erkenntniswert der physikalischen Theorien. M. unterscheidet eine formale Auffassung („nur ein System von Grundbeziehungen von bestimmten Meßwerten" [119]) und eine materiale Auffassung (die zu einer inhaltlichen Deutung der zugrundeliegenden Wirklichkeit übergeht). Bei der bloß formalen Theorie kann man schwerlich stehenbleiben; die materiale Theorie jedoch, die in den physikalischen Modellen mehr sagt, als die empirische Methode unmittelbar deckt, ist zweideutig. Vor dem Hintergrund anderer wissenschaftstheoretischer Richtungen (Phänomenologie, Neukantianismus, operative Begründung) sucht M. eine erkenntnistheoretische Vertiefung des bisherigen Ergebnisses, daß die Gegenstände der naturwissenschaftlichen Aussagen nicht dem Gegenstandsbereich der umfassenden Erkenntnisweisen, der Alltagssprache und der Metaphysik, angehören (132): Den verschiedenen komplementären Abstraktionsweisen unserer Erkenntnis entspricht je ein bestimmter begrenzter Gegenstandsbereich, bzw. ein bestimmter seinsmäßiger Charakter dieses Bereiches; er ist das Apriori der betreffenden Betrachtungsweise, das die jeweilige Einzelwissenschaft charakterisiert. „Durch die methodische Einstellung der Wissenschaft werden diese Betrachtungsweisen in gewisser Hinsicht isoliert und isoliert weiterentwickelt, ohne auf den Bezug zu anderen Betrachtungsweisen und zum Ganzen explizit Rücksicht zu nehmen. Darum ist es auch nicht mehr möglich, in derselben selbstverständlichen Weise von einer Betrachtungsweise zur anderen überzugehen, ohne dabei die Erkenntnis zu verfälschen, wie das etwa im Denken des Alltags noch möglich ist und dauernd geübt wird" (138).

„Die Einheit der Wissenschaften" (140–157) ist Ziel mancher methodischer Versuche. Den transzendentalen Weg zur Einheit, der nicht eine adäquate metaphysische Anthropologie voraussetzen darf (da diese „eher Ergebnis als Mittel der Zusammenordnung der Einzelwissenschaften" [142] ist), geht Cassirer, indem er idealistisch eine rein funktionelle Einheitssystematik des Geistes entwirft, die sich allerdings unterscheidet von dem unproblematisch-empiristischen Neupositivismus Carnaps. M. fragt, „was es uns überhaupt grundsätzlich ermöglicht, von Betrachtungsweise zu Betrachtungsweise überzugehen". Unsere Erkenntnis könnte nicht sich von den einzelnen Betrachtungsweisen distanzieren und über sie reflektieren, wäre sie nicht begründet „in jenem nichtrelativierbaren Zentrum ..., das selbst zwar keine bestimmte explizit ausgeformte Erkenntnis ist, aber aller explizit ausgeformten Erkenntnis ihre Geltung verleiht" (146). Damit ist die Konstitutionsproblematik der wissenschaftlichen Gegenstände auf ihren — unter verschiedenen Titeln in philosophischer Vergangenheit und Gegenwart gesichteten (147!) — Einheitsgrund zurückgeführt, dem die Wissenschaften, sich zu ihrer Verschiedenheit differenzierend, entwachsen, — von dem her auch die Frage ihrer Zusammenordnung beantwortet werden kann. Solche Konstitutionsforschung ist sehr wohl auch eine Möglichkeit der scholastischen Philosophie: Da unsere ursprüngliche seinsgerechte Erkenntnis in Evidenz und Abstraktion die vorkategoriale Seinswahrheit in kategoriale Prägung hineinhebt, ist das Vorkategoriale durch die Kategorien unseres Bewußtseins bestimmbar. Darüber hinaus wird die gegenstandskonstituierende apriorische Bewußtseinsstruktur in ihrer Notwendigkeit

verständlich als Ausrichtung unseres Intellektes[8]. Ein Hinweis auf die mögliche Vergegenständlichung der transzendental gewonnenen Einheit der vielen wissenschaftlichen Methoden und Bereiche durch Sprach-Explikation des im Vorwissen implizit Enthaltenen beschließt M.s Ausführungen.

Der Verf. arbeitet aus den eigenen Ansätzen einer vertieften Reflexion auf die Forderungen der naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Methoden an einem der von Coreth gesichteten Hauptpunkte heutiger philosophischer Besinnung: der transzendental-metaphysisch gegründeten Kategorialanalyse als einheitlicher Theorie der verschiedenen Wissenschaften. Er hat auf umsichtige und eindringliche Weise die Notwendigkeit methodologischer Untersuchungen dargelegt.

4. Einer überaus bedeutsamen Beziehung - „Soziologie und Philosophie" - ist der dritte Beitrag von J. Schasching gewidmet.

Der ideengeschichtliche Durchblick (162—183) verfolgt das Werden der Soziologie, weit hinter ihren offiziellen Begründer Comte zurück, von Platon und Aristoteles durch Mittelalter, Renaissance und Aufklärung zu Comte, Herbert Spencer, Marx und der sogenannten biologischen oder organischen Schule: Stets stehen die soziologischen Erkenntnisse unter dem Einfluß einer philosophischen Auffassung; totale Verschmelzung mit der Philosophie des Positivismus (Drei-Stadien-Gesetz) bei Comte, starke Abhängigkeit vom evolutionistischen Zeitdenken bei den späteren Theoretikern, exemplifiziert an den dem Nichtfachmann weniger bekannten Albert Schäffle und Gustav Ratzenhofer. Auf wesentlich anderer, jedoch ebenfalls ganzheitlicher Schau baut die idealistisch-universalistische Soziologie Othmar Spanns. Gegenbewegungen gegen den biologischen Naturalismus und materialistischen oder idealistischen Determinismus: Max Webers vom Heidelberger Neukantianismus beeinflußte geschichtssoziologische Detailforschung auf das subjektive „Verstehen" von Idealtypen hin; anderseits die das Gesellschaftliche als solches von den konkreten Erscheinungen abstrahierende formale Soziologie Georg Simmels und die Betonung des — gegen summative Induktion — phänomenologisch zu erfassenden Ganzheitscharakters der Gesellschaftsgruppen durch Alfred Vierkandt. Sch. skizziert die Gesamtentwicklung: von einer „vorsoziologischen" Periode unter dem Primat der Philosophie (und Theologie) über die philosophisch umklammerte Universalsoziologie zu eklektischen Richtungen, deren Querverbindung „meist die bewußte Distanz von Wert- und Wesensfragen und die Beschränkung der theoretischen Problematik auf die erkenntnistheoretische und die Methodenfrage bildet" (183) — von bedeutenden philosophischen Unterströmungen bedingte negative Gemeinsamkeiten!

Wie sehr es für die Soziologie selber nützlich und notwendig ist, die „Ansätze einer Begegnung" zwischen Soziologie und Philosophie (184—198) aufzunehmen, zeigt Sch. im Anschluß an G. Gurvitch und P. Sorokin. Die Unausweichlichkeit wissenschaftlicher Theorienbildung, die Gefahren empiristischen Abgleitens in Randprobleme, unbewußter mathematisch-technokratischer Grundeinstellung oder nachträglichen Überstülpens sachfremder Begriffsschemata macht Gurvitch geltend. Sorokin wendet sich temperamentvoll gegen den Amnesiekomplex der Soziologie gegenüber ihrer historischen Vergangenheit und gegen die Mechanisierung des Sozialen durch den Monopolanspruch der (unbedingt notwendigen) experimentellen Methode („Testomanie und Quantophrenie"). Die bedeutsamsten

[8] Hier würde der Ref. allerdings gern noch Näheres hören über die „Vehikel" der apriorischen Differenzierung aus der Einheit des Intellekts, bzw. der menschlichen Geistseele als virtuell-pluralen Prinzips sinnlich-leiblich-stofflicher Konstitution. Es scheint auch, daß M.s eigene Wegweisung hinter die von ihm eingangs (s. oben S. 220) aufgestellte Alternative der methodologischen Problematik führt.

psychosozialen Phänomene, besonders in kleinen sozio-kulturellen Systemen, lassen sich nach Sorokin quantitativ kaum erfassen; vor soziologischem Empirismus kann nur die Ergänzung durch rationale und intuitive Forschungsmethoden bewahren. Zum andern vermag die Philosophie bei der Soziologie wertvolle Hilfe zu finden: reiches Anschauungsmaterial, eine gewisse Überprüfung ihrer Aufstellungen, dogmatischer Erstarrung vorbeugende Fragestellungen ... Einen bedeutungsvollen Versuch, die soziologischen Ergebnisse für die scholastische Naturrechtslehre fruchtbar zu machen, unternehme J. Messner. Er wolle gegenüber einer zu statischen Anthropologie bei der Ergründung der Natur des Menschen soweit als möglich die Erfahrung selbst sprechen lassen, z. B. im Raum der Familie den sozialbedingten Zugang zur Kenntnis sittlicher und rechtlicher Prinzipien aufzeigen. Die Notwendigkeit der empirischen Soziologie ist gegeben mit der unter dem Begriff der ‚existentiellen Zwecke' erfolgenden starken Hervorhebung der Seinsordnung.

Das Schlußkapitel (199–210) hält das grundsätzliche Anliegen der soziologischen „Koexistenzialisten", sich nicht auf das Prokrustesbett einer Philosophie spannen zu lassen, für berechtigt. Dennoch ist nach einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit der Philosophie zu suchen. Sch. ist mit Leopold v. Wiese sehr skeptisch gegen die ‚Voraussetzungslosigkeit' ‚reiner Erfahrung'; alle Empirie braucht theoretische Vorstellungen — metempirischen Vorentscheid —, um überhaupt sinnvoll fragen zu können. Das gilt bereits für die mikrosoziologische Analyse (der v. Wiese zu sehr verhaftet bleibe). Noch stärker unterstreichen Bedeutung und Notwendigkeit des metempirischen Vorgriffs der Theorie die heutige Frankfurter Richtung, sowie W. Ziegenfuß und R. König. Nach diesem gibt die Sozio-‚logie' der Sozio-‚graphie' die eigentlichen Erkenntnisgesichtspunkte vor. Verschiedene Stilformen der Soziologie — je nach dem Überwiegen der theoretischen oder der empirischen Komponente — sind legitim, ja infolge des polymorphen Wesens der menschlichen Gesellschaft für das Gesamtsystem notwendig. Nach einer nachzulesenden Zusammenfassung (209) gibt Sch. der Diskussion um das jeweilige soziologische Apriori Fragen auf: ist es zielkonform, d. h. wirklichkeitserhellend — bewegt es sich innerhalb der wissenschaftsbildenden Grenzen — zu welcher Stilform führt es?

*

Der Titel dieses trotz seiner Länge summarischen Berichtes muß nun ergänzt werden: Die drei Versuche „Aufgaben der Philosophie" bilden nicht nur ein philosophisches Problembuch; sie sind ein gewiß unvollständiges, aber vorbildliches Studium generale, das zu einer Begegnung der Wissenschaften ruft, die nicht bloß nebeneinanderstellt, sondern einend-ordnende Grundbeziehungen stiftet. Der Ruf dieses Buches geht zunächst an den scholastischen Philosophen. Wer immer sich jedoch der nützlichen Mühe seines Studiums unterzieht, wird einen glücklichen Eindruck gewinnen von der Aufgeschlossenheit heutigen scholastischen Philosophierens. Die drei Autoren erreichen in verschiedenem Anteilmaß eine Synthese von geschichtlicher Entwicklung und systematischem Entwurf oder wenigstens Ausblick, von belehrtem Überliefern und eigener Denkinitiative[9]. Bleibt der Wunsch, daß sie ihre Ansätze bald in aller Gründlichkeit ausführen mögen.

[9] Es muß darauf hingewiesen werden, daß die rund 300 Anmerkungen des Buches eine dankbare Übersicht über die wichtigste einschlägige Gegenwartsliteratur bieten.

DIE WORTGESCHICHTE VON „LAICUS"

Von Dr. Johannes Bapt. Bauer, Graz

In dem heute so regen Bemühen um eine Theologie des Laienstandes ist die Frage nach der Herkunft des Wortes „Laie" zwar von untergeordneter Bedeutung, aber doch von einigem Interesse. Man stellt dabei stets fest, daß der Ausdruck von Anfang an nichts Abwertendes an sich hatte, λαϊκός (davon abgeleitet *laicus* und „Laie") gehöre vielmehr zu λαός, womit in der Bibel das heilige Volk im Gegensatz zu den anderen Völkern, den Heiden (τὰ ἔθνη), bezeichnet wird; der „Laie" also würde nicht von seiner Zugehörigkeit zu der den Vorstehern gegenüberstehenden Menge her so benannt, sondern auf Grund seiner Zugehörigkeit zum Volk Gottes, das aus Heiden und Juden erwählt und herausgehoben ist.

Dieser Ableitung hat nun jüngst I. de la Potterie mit guten Gründen widersprochen[1]. Seine Forschungen sollen hier kurz zusammengefaßt und um ein Stück weitergeführt werden.

Das Suffix -ικός erscheint erst Ende des 5. vorchristlichen Jahrhunderts; die darauf auslaufenden Adjektiva besagen die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, einer Kategorie spezifischen Charakters. Man denke an ἀστεῖος, von ἄστυ, mit der Bedeutung „kultiviert", „elegant", „urban", und vergleiche dazu ἀστικός „Städter", im Gegensatz zu den Leuten auf dem Lande[2].

Seit Beginn der griechischen Literatur meint λαός nicht nur das Volk im Allgemeinen, sondern auch die Masse des Volkes im Gegensatz zu den Regierenden. In den ägyptischen Papyri kehrt das Wort regelmäßig als Bezeichnung der Landbevölkerung, der Zivilisten wieder. In diesem Sinn finden wir in den Papyri (nicht in literarischen Texten) auch λαϊκός, „die Landbevölkerung betreffend" im Gegensatz zu der staatlichen Verwaltung.

In den LXX stellt λαός das Volk der Israeliten nicht nur den Heidenvölkern, sondern ebenso auch den eigenen Führern, Priestern, Leviten, Propheten, gegenüber (Ex 19, 24; Jer 26, 7 u. a.). Von diesem Gebrauch im Rahmen des Kults leitet sich λαϊκός in der jüdischen und christlichen Tradition her.

Allerdings findet sich das Wort nicht in den LXX, sondern nur 1 Sm 21, 5f bei Aquila, Symmachus und Theodotion, Ez 48, 15 bei den beiden letzteren, Ez 22, 16 endlich nur bei Symmachus. Im ersten Fall ist von profanem Brot im Gegensatz zu heiligem die Rede (LXX ἄρτοι βέβηλοι); im hebräischen Text steht *lehem ḥol*. Ez 22, 26 wird den Priestern vorgeworfen, daß sie nicht mehr zu unterscheiden vermögen zwischen dem, was heilig und was gemein ist (ἀνὰ μέσον ἁγίου καὶ βεβήλου LXX, *bên qodeš l^e ḥol* MT). Ez 48, 15 handelt von dem Raum für die Stadt der Zukunft, die klar von Priestern und Leviten geschieden wird: „Die 5000 Ellen, die längs der 25.000 Ellen von der Breite noch da sind, sind unheilig *(ḥol)*; sie mögen der Stadt als Wohn- und Weideplatz dienen". Die LXX geben *ḥol* hier wie Ez 42, 20 durch προτείχισμα wieder; Aquila wählt die wörtliche Übersetzung: βέβηλος, während Symmachus und Theodotion dafür λαϊκός einsetzen.

Man sieht, λαϊκός steht immer in einem auf den Kult bezogenen Kontext, wird nie von Personen ausgesagt, sondern stets auf Dinge angewendet. Freilich

---

[1] L'origine et le sens primitif du mot „laic": Nouv. Revue Théol. 80 (1958) 840–853. Zur dort angeführten Literatur siehe noch F. Arnold, Kirche und Laientum, Rektoratsrede, Tübingen 1954, bes. S. 25f; die deutsche Übersetzung von Y. Congar, Der Laie, Stuttgart 1957, 21–24; und H. Heimerl, Laien im Dienst der Verkündigung, Wien 1958.

[2] Mit Berufung auf P. Chantraine, Études sur le vocabulaire grec, Paris 1956, 3e partie: Le suffixe grec -ικός S. 97–171.

konnte es nicht auf Heiden bezogen, sondern nur innerhalb des Gottesvolkes gebraucht werden, hier aber nur gerade von den Dingen, die nicht Gott geweiht waren.

Erstmalig in der christlichen Literatur begegnet unser Ausdruck bei Klemens von Rom (40, 5): „Denn es sind dem Hohenpriester ene Verrichtungen übertragen, den Priestern ist ihr eigener Platz verordnet und auch den Leviten obliegen eigene Dienstleistungen; der Laie ist an die Anordnungen für Laien gebunden[3]". Die Einteilung erinnert an Ezechiel. Was beide Texte unterscheidet, ist, daß bei Klemens nun zum ersten Male λαϊκός auf Personen bezogen wird, ein Gebrauch, der in der Kirche herrschend werden sollte. Bei Klemens von Alexandrien ist die Übersetzung vom jüdischen in den christlichen Kontext vollzogen, statt der Reihe „Priester, Leviten, Laien" heißt es nun „Priester, Diakone, Laien"[4]. Origenes stellt den Laien dem Klerus, Priester und Diakon gegenüber[5]. Dieses Vokabular wird in der Folgezeit richtiggehend traditionell.

Der älteste lateinische Text mit *laicus* ist die alte lateinische Übersetzung des Klemensbriefes[6], wo die oben zitierte Stelle lautet: *Plebeius homo laicis praeceptis datus est. Plebs* steht oft für „Laien"[7].

Man darf also nicht, ähnlich wie bei λαϊκός so auch bei *plebeius* von der weiten Bedeutung „Volk" ausgehen, sondern muß von der engeren her *plebeius* als den zur Masse derer gehörig verstehen, die dem Klerus gegenüberstehen. Das Adjektiv bezeichnet ja auch bei den Römern den, der nicht zum Patrizierstand gehört. So stehen in der Vita Cypriani einmal *catecumeni* und *plebeii* dem *tantus sacerdos* Cyprian gegenüber, einmal heißt es von diesem: *multa sunt, quae iam plebeius, multa quae iam presbyter fecerit*[8]. Ab Tertullian hat sich schließlich *laicus* eingebürgert.

Überblickt man nun diese Darlegungen de la Potterie's, so wird einerseits augenscheinlich, wie selten in der ältesten christlichen Literatur der Ausdruck „Laie" belegt ist, andererseits aber wird die ganze Haltlosigkeit der gängigen Auffassung von der Ableitung des Wortes klar: Keiner der untersuchten Texte betrachtet die „Laien" als die Glieder des Gottesvolkes im Gegensatz zu den Heidenvölkern; der Gegensatz, der an all den Stellen seinen Ausdruck findet, besteht vielmehr innerhalb des Gottesvolkes. Bei den Juden werden Dinge so genannt, die nicht Priestern und Leviten zum Kult vorbehalten sind, unter den Christen diejenigen, die nicht zu den Priestern und Diakonen, kurz nicht zum Klerus gehören. De la Potterie schließt sehr treffend: „La mise en valeur du laicat ne doit pas consister à donner au mot ‚laïc' un sens qu'il n'a pas; il faut plutôt montrer quel était le rôle de la fonction elle-même. Théologiquement parlant, il reste entièrement vrai que les laïcs sont les membres du peuple de Dieu. Nous avons simplement voulu montrer que cette doctrine n'est pas le contenu formel du mot ‚laïc' "[9].

Wenn man dem Übergang von der jüdischen zur christlichen Verwendung von λαϊκός weiter nachgehen will, muß man sich vor Augen halten, daß uns von den oben angezogenen Übersetzungen Aquilas, Symmachus' und Theodotions leider nur ein sehr geringer Teil überliefert ist. Daß wir trotzdem etliche Belege für unseren Ausdruck erhalten, muß fast überraschen. Man darf also auf die Fest-

[3] Übersetzung nach J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter, München 1956, 77 (vgl. dort die Anmerkung).
[4] Strom. III 12, 90, 1 (GCS II 237, 21); vgl. ebd. V 6, 33, 3 (347, 33).
[5] In Jer. hom. 11, 3 (GCS III 80, 19 und 81, 6).
[6] Entdeckt und ediert von G. Morin: Anecd. Mareds. II (1894).
[7] Belege bei A. Blaise, Dict. lat.-franç. des auteurs chrétiens, Straßburg 1954, 629.
[8] Nr. 1 und 3 (CSEL 3, XC, 12f, bzw. XCIII, 19f).
[9] A. a. O., S. 853.

stellung, daß hier nur Dinge, dort nur Personen damit bezeichnet werden, nicht allzu viel geben, es könnte der Zufall im Spiel sein.

Für die heidnischen Texte ist diese Feststellung ohnehin nicht zutreffend, weil de la Potterie ein Papyrus aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert entgangen ist, den Preisigke in seinem Wörterbuch der Papyrusurkunden noch nicht nennen konnte und den man auch bei W. Bauer[9a] vergeblich sucht, nämlich Pap. Rainer Inv. 24552 gr[10]. „Wenn Leute", so heißt es in dem darin enthaltenen Erlaß Ptolemäus' II., „die in Syrien und Phönikien wohnen, einen freien Einheimischen (*σῶμα λαϊκόν ἐλεύθερον*) gekauft oder geraubt und zurückgehalten haben oder auf irgend eine andere Weise besitzen, so sollen sie ihn vermelden und vorführen vor den in jeder Hyparchie zuständigen Ökonomen binnen 20 Tagen, nachdem der Erlaß ausgehängt worden ist[11]". Nur die Soldaten, die mit einheimischen Frauen (*γυναιξὶ λαϊκαῖς*) zusammenleben, brauchen diese nicht zu melden. „Aber in Zukunft darf niemand freie einheimische Menschen (*σώματα λαϊκὰ ἐλεύθερα*) kaufen". Mit dem Hinweis darauf, daß *λαός* in Ägypten die niedrigsten Volksschichten bezeichne, gibt der Übersetzer und Bearbeiter des vorliegenden Textes das davon abgeleitete Adjektiv mit „einheimisch" wieder[12]. Man könnte hier versucht sein zu fragen, ob nicht die Leute, die vor dem Ankauf geschützt werden, als Zugehörige eines fremden *λαός* bezeichnet sind, und zwar betont als die Eingeborenen, denen die Fremden, die Garnisonssoldaten gegenübergestellt werden. Doch — in diese Richtung weisen schon die Erklärungen der Bearbeiter des Textes — wird hier nur die Übertragung des ägyptischen Sprachgebrauchs vorliegen, wo damit die Zivilisten gemeint sind, die im Gegensatz zu der Behörde stehen. Dieser Gegensatz kommt in dem in Papyrus BGU 1053 II 10 gebrauchten Ausdruck *λαϊκὴ βοήθεια* gut zutage. Auf diese „Hilfe aus dem Volk" läßt der Gläubiger in seinem Vertrag den Schuldner verzichten: der Schuldner verspricht, sich gegen die Vollstreckung nicht mit Hilfe der Leute zu wehren[13].

Von den Stellen des AT, worin Priester und Laien in Gegensatz gebracht werden, verdienen zwei unsere besondere Beachtung, Is 24, 2 und Os 4, 9.

Die sogenannte Isaiasapokalypse beginnt so (24, 1f): „Siehe, Jahwe verheert die Erde und verwüstet sie; er entstellt ihr Antlitz und zerstreut ihre Bewohner. Da ergeht es dem Volk wie dem Priester (*wᵉhājāh kā'ām kakohēn*), dem Knecht wie seinem Herrn, der Magd wie ihrer Herrin ...". Die LXX geben v. 2 nur mit einer Vergleichspartikel: *καὶ ἔσται ὁ λαὸς ὡς ὁ ἱερεὺς κτλ.* (ed. Ziegler). Peschitta (nach Walton und Ceriani, Cod. Mediol.): *unhu'e 'amo' 'aik kohno'*, damit stimmt Syrhex (Ceriani) überein; die Zitate bei Afrahat[14] und Ephräm[15] bestätigen die Lesung ebenfalls. Das Targum aber bietet: *wihēi ḥilônā'āh kᵉkāhanā'*, was J. F. Stenning ganz richtig übersetzt: And the layman shall be as the priest[16].

[9a] Wörterbuch zum NT, Berlin 1958⁵, 915.

[10] Preisigke-Bilabel-Kiessling, Sammelbuch V (Wiesbaden 1955) 8008 (262/260 v. Chr.).

[11] Übersetzung nach H. Liebesny, Aegyptus 16 (1936) 257–291.

[12] A. a. O., S. 271–274. Vgl. W. L. Westermann, American Journal of Philology 59 (1938) 1–30, und C. Réaux, L'économie royale des Lagides, Bruxelles 1939, 313.

[13] So F. v. Woeß, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit, München 1923, 91 und H. Lewald, Zur Personalexekution im Rechte der Papyri, Leipzig 1910, 53 (anders de la Potterie, S. 843, Anm. 11: Cette formule désigne la charge du *βοητός*, fonctionnaire qui devait protéger la population).

[14] Demonstr. 14, 3 (PS I/1, 580, 2 Parisot).

[15] In Is (Assemani II, 59A).

[16] The Targum of Isaiah, Oxford 1949 (1953), 74 (Text daneben, S. 75, übereinstimmend mit Walton).

Ein ähnliches Bild bietet die Überlieferung für Os 4, 9, ein Vers, der nach H. W. Wolff[17] zwar ein altes Hoseawort sein dürfte, aber erst spät zwischen Vers 8 und 10 eingerückt worden ist, wo er einen alten Zusammenhang sprengt: „Dann wird es dem Priester wie dem Volk ergehen, ich ahnde an ihm seinen Wandel, und seine Taten vergelte ich ihm." In MT steht: *wehājā kā'ām kakohēn*, LXX geben den Stichos diesmal totidem verbis wieder: *καὶ ἔσται καθὼς ὁ λαὸς οὕτως καὶ ὁ ἱερεύς*, während Peschitta freier vorgeht: *uahua' leh kohno' aik 'amo'*, das Targum dagegen reichlich unklar: *wihēi k^emā' da'ašawēi ḥûlônā'āh k^ekāhanā'* ..., sklavisch Wort für Wort wiedergegeben: „und es wird sein, wie ich setzen werde den Laien wie den Priester zu entweihen ihre Heiligtümer, werde ich entweihen ihre Ehre und werde ich setzen den Geschätzten zum Verachteten, um Rache zu nehmen von ihnen nach ihren Wegen usw." Vielleicht darf man *k^emā'* wie Dan 3, 33 (100) als einen Ausruf einleitend auffassen, also freier übersetzt: „Wie werde ich doch Priester sowohl als Laien ihre Heiligtümer profanieren lassen! Herabsetzen (profanieren) werde ich ihre Ehre und den Geschätzten zum Verachteten machen, um Rache zu nehmen ..."

Was die hebräische Konstruktion *k^e ... k^e* betrifft, so hat P. Joüon treffend festgestellt: „Avec *k^e ... k^e* on ne dit pas précisément que la 1e chose est comme la 2e et la 2e comme la 1e. Autrement dit, les deux termes sont déclarés identique, à un certain égard[18]". Während nun — prüft man die in Frage kommenden Stellen nach (Gen 44, 18; Lv 7, 7; 24, 16; Jos 14, 11; Ri 8, 18; 1 Sm 30, 24; Ez 18, 4 u. a.) —, die Targume durchgehend *k^e ... k^e* oder *k^e ... kēn* setzen, fällt auf, daß Peschitta stets nur einmal *'aik* setzt, wenn sie nicht überhaupt ohne Vergleichspartikel auszukommen sucht (wie Ez 18, 4). Die LXX haben die Möglichkeit einer genauen Wiedergabe, wie man an Os 4, 9 sieht. Die Folge der weniger präzisen syrischen Übersetzung ist, daß man die Gleichsetzung der beiden durch *'aik* verbundenen Ausdrücke nicht relativ (auf etwas Drittes bezogen), sondern absolut auffassen konnte, in unserem Fall als Laie gleich Priester und umgekehrt. Geht das an sich schon aus dem klaren Verständnis des Textes hervor, so zeigt sich das auch noch in der ältesten syrischen Exegese, wie bei Afrahat und Ephräm[19]. Lägen die Verhältnisse hier nicht so kompliziert, könnte man versucht sein, nach gegenseitiger Abhängigkeit oder Beeinflussung der Versionen zu fragen. Gerade Is 24, 2 wird das deutlich: Targum hätte wie sonst immer mit *k^e ... k^e* oder *k^e ... kēn* übersetzen müssen; das Abweichen von der Norm zugunsten einer in den LXX und Peschitta vorliegenden Art der Wiedergabe verlangt eigentlich nach einer Erklärung.

Eines steht jedenfalls fest, Targum hat zweimal *'ām*, „Volk" durch *ḥûlônā'āh*, „Laie", ersetzt, ein Vorgehen, das mehr als auffallend ist. Wenn man gesehen hat, wie die hexaplarischen Übersetzungen den Stamm *ḥol* behandeln, indem sie dort *λαϊκός* setzten — in den Targumen liegt stets der gleiche Stamm vor! — dann wird es höchstwahrscheinlich, wenn nicht sicher, daß sie an unseren beiden Stellen *λαϊκός* oder *ἄνθρωπος λαϊκός* geboten haben. Leider sind uns die Stellen nicht in diesen Versionen erhalten. Zur Verbindung der genannten Übersetzungen mit dem Targum noch eine kleine Bemerkung: de la Potterie[20] hatte behauptet, die LXX gäben nicht wörtlich Ez 42, 20 und 48, 15 *ḥol* durch *προτείχισμα* wieder,

[17] Biblischer Kommentar, Neukirchen, XIV/2, 91.

[18] Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rom 1947, 174i.

[19] Außer den vorhin zitierten Stellen noch Afrahat, Dem. 23, 9 (PS I/2, 25, 7f) und Ephräm, In Os (Assemani 2, 239C; die Übersetzung bei Assemani ist zum wenigsten ungenau!); vgl. auch den bei Strack-Billerbeck II, 253 unten angeführten Text. — Zu vergleichen wäre im folgenden die (ungedruckte) Dissertation von L. Delekat, Septuaginta und Peschitta (zu Is), Heidelberg 1956; vgl. ThLZ 81 (1956) 484.

[20] A. a. O., S. 845.

während Symmachus und Theodotion an der letzteren Stelle λαϊκός böten, Aquila βέβηλος. Diese Feststellung ist allzu oberflächlich, was die LXX betrifft: es liegt doch auf der Hand, daß sie ḥēl oder ḥēl gelesen haben[21]; das Targum aber (ḥôlā' hû) stimmt zu unserem Masoretentext!

Wir können hier unsere Untersuchung mit dem Bemerken schließen, daß sie mit bescheidenen Hilfsmitteln geführt werden mußte und nichts als eine Anregung sein will, einmal einen Blick in die aufgezeigte Richtung zu werfen! Man sieht auch, daß man mit Deduktionen auf Grund einer allzu kleinen Reihe von Belegstellen sehr schnell zu unrichtigen Schlüssen kommen kann. Wir möchten also mit der gebotenen Vorsicht aus dem Dargelegten zusammenfassend feststellen: λαϊκός ist im heidnischen Raum schon im 3. vorchristlichen Jahrhundert als Adjektiv zu Personen gebraucht worden, wahrscheinlich auch an Stellen wie Is 24, 2 und Os 4, 9 in griechischen Übersetzungen außerhalb der der LXX. Hier könnte man wohl mit guten Gründen die Geburtsstätte von λαϊκός in dem bei Klemens Romanus gebrauchten Sinn ansetzen.

[21] Hatch und Redpath setzten an den beiden Ez-Stellen ihre crux, statt wie Trommius festzustellen, daß LXX ḥēl gelesen haben, wie sich aus deren Übersetzungstechnik an den Vergleichsstellen ohne weiteres ergibt. R. Smend, Griech.-syr.-hebr. Index zur Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1907, Xf hat dazu einen sehr beherzigenswerten Tadel ausgesprochen! — Im Anhang seiner (ungedruckten) Dissertation: „Ez 40—48 traditionsgeschichtlich untersucht", Tübingen 1955, behandelt H. Gese (vgl. ThLZ 81 [1956] 488f) auch das Verhältnis der alten Versionen des Textes zueinander.

REZENSIONEN

Louis Rasolo, Le Dilemme du Concours Divin. Primat de l'Essence ou Primat de l'Existence? (Analecta Gregoriana 80). 8° (134 S.). Rom 1956, Universitas Gregoriana.

Liefert eine metaphysische Theorie eine befriedigende Lösung in einer schwierigen Frage, so ist dies für sie natürlich eine gute Empfehlung. R. greift nach der Theorie vom Sein als Akt und dem Wesen als Potenz, um in die verworrene Frage über die göttliche Mitwirkung Licht zu bringen. Seine Arbeit ist in mehr als einer Hinsicht ein Meisterwerk. In der philosophischen Literatur wird sich wenig finden, das eine solch geordnete und mitreißende Gedankenentwicklung aufweist, das als mit soviel Anteilnahme an der Sache geschrieben sich zeigt und in so schöner Sprache dahinfließt wie R.s Buch. Die behandelte Frage ist, genauer gesagt, die Mitwirkung Gottes, rein philosophisch betrachtet; und zwar wird die indifferente Prämotion, die als eine Art des Molinismus angesehen wird, gegen den Bañezianismus verteidigt. Es geht R. darum, die philosophischen Begriffe aufzudecken, die diesen zwei Systemen zugrunde liegen; vor allem handelt es sich um die Distinktion zwischen Essenz und Existenz (7f). Das Problem der kontingenten Tätigkeit sei doch letztlich eine Verlängerung des Problems des kontingenten Seins selbst und der Hintergrund der Mitwirkung Gottes die Erschaffung (25).

Wie im Sein müsse das Geschöpf auch in der Tätigkeit abhängig sein; die Art der Tätigkeit könne in keiner Hinsicht höher sein als die des Seins, auch nicht in der Selbständigkeit (29). Wie die Substanz durch das Sein, die Existenz sei und durch die Essenz diese oder jene sei (96), so sei auch der Akt durch sein Existieren ein Widerschein des substanziellen Seins und durch seine Determination ein Widerschein der Wesenheit, der substanziellen Determination (88). In der kontingenten Tätigkeit und Wirkung seien somit Realität und Spezifikation, Sein und Determination zu unterscheiden; und es fragt sich nun, ob die Abhängigkeit der beiden dieselbe sei (30f).

Das Sein als solches könne vom Geschöpf nicht aus eigener Kraft gegeben werden, denn als solches übersteige es alle Grenzen und alle Kategorien und sei die in allen Wirkungen vorausgesetzte allgemeine Wirkung. Um es hervorzubringen, brauche es eine Ursache, die gleichfalls alle Grenzen und Kategorien übersteigt, eine allgemeine Ursache, fähig, die Gesamtheit aller Wirkungen hervorzubringen; das könne aber nur Gott (34). Wohl sei das Sein jeder Wirkung begrenzt; dies komme aber nicht von ihm selbst, sondern von seiner Determination; aus sich besage es keine Begrenzung. Deshalb müsse die Kraft, die es nicht als Bestimmtes, sondern als Sein und somit als außerhalb aller Begrenzung Liegendes erreicht, unendlich sein (35). — Umfaßt so das Sein in seiner Transzendenz alle Vollkommenheit, so daß ihm nichts, keine Vollkommenheit oder Realität, äußerlich ist (98), so verhält es sich mit der Essenz und mithin auch mit der Determination ganz anders: Die Determination sei keine positive Realität, sondern reine Begrenzung; sie bestehe z. B. beim freien Akt darin, einen Teil des dem Willen zur Wahl Vorgelegten auszuschalten; was sie an positiver Realität habe, komme ihr vom Sein zu (92). Zudem — und auch dies ist für R.s Lösung von entscheidender Bedeutung — verhalten sich Determination und Essenz zum Willen und Wirken Gottes ganz anders als das Sein: sie seien in dieser Beziehung unabhängig; als solche gehöre die Form nicht zur Ordnung des Bewirkens, sondern zur idealen Ordnung (90). Die Unabhängigkeit der Essenz als solcher gegenüber dem Willen Gottes begründe die (gewiß ganz relative) Autonomie des kontingenten Seienden, die zunächst wesentlich das „es-selbst-Sein" sei (87).

Weil nun das Geschöpf betreffs der Existenz von der Wirksamkeit Gottes abhängt, darum könne es das Existieren nur unter dem Zeichen derselben Abhängigkeit verleihen. Somit ergebe sich hier, neben der Unbegrenztheit des Seins, ein weiterer Grund, der die unmittelbare Mitwirkung Gottes für den Akt, und zwar für dessen Sein, notwendig macht. Für die Determination aber sei diese Mitwirkung unnütz; sie sei ja nicht nur keine positive Realität, bloß Begrenzung, gleichsam Zustutzung des Aktes zu dieser oder jener Form (90), sondern käme überdies vom Wirkenden auf der Linie der Wesenheit, also unter der Rücksicht, in der das Geschöpf nicht von der Tätigkeit Gottes abhängt. Damit stehen wir bei einer „indifferenten" Mitwirkung, die zwar das Sein der Tätigkeit verleiht, nicht aber deren Determination (88).

Wie vollzieht sich nun diese Mitwirkung des genaueren? Ein *concursus simultaneus* wird abgelehnt. Er sei unvereinbar mit der Einheit der Wirkung und Tätigkeit, die eine Einheit der Ursache, das sei hier: eine Unterordnung der Ursachen, deren dynamische Einheit, voraussetze; wohl handle die nächste Ursache in Kraft der anderen, aber doch so, als ob sie allein wäre. Übrigens sei der *concursus simultaneus* auch im Molinismus etwas zweitrangiges; das Wesen dieses Systems bestehe in der indifferenten Mitwirkung, die somit nur eine indifferente Prämotion sein kann, verbunden natürlich mit der *scientia media* (32f). Diese Einwirkung Gottes werde Prämotion genannt, weil ihr eine kausale Priorität zukomme, der Vorrang der Ursache vor der Wirkung, der Erstursache vor der Zweitursache (40). Sie sei kein *complementum virtutis*, das ja gleich vom Anfang an mit der Fähigkeit selber gegeben werden könnte (42), sondern identifiziere sich mit der Aktion des Geschöpfes, so daß Gott direkt nicht nur die Zweitursache, sondern auch die Wirkung erreicht, die jene kraft der Einwirkung hervorbringt; und zwar liege diese Identifizierung in dem Maße vor, in dem die Tätigkeit des Geschöpfes von der göttlichen Einwirkung abhängt: mit dem Sein und der Determination der Tätigkeit bei der physischen Prämotion der Bañezianer, nur mit dem Sein bei der indifferenten Prämotion (67). Die Einwirkung könne demnach nicht nur mittelbar oder auch nur vorausgehend sein; man müsse soweit gehen, sie mit der Erschütterung zum Handeln und mit der Hervorbringung der Wirkung in eins zu setzen (confondre). Nur so habe die Qualifizierung, die ihr Thomas mit dem Ausdruck *entitas vialis* gibt, ihre volle Bedeutung (43). Trotzdem aber stehe Gott in keiner Unmittelbarkeit mit der Wirkung der Zweitursache durch sein physisches Sein, *immediatione supposiii* — in dieser Unmittelbarkeit stehe nur die Zweitursache —; er sei nur durch seine Einwirkung gegenwärtig, *immediatione virtutis* (41f).

Daraus ergibt sich auch das Genauere über die Kausalität des Geschöpfes. Das Geschöpf muß jedenfalls eine eigene Kausalität haben; denn was nichts aus eigenem beiträgt, ist nutzlos (61). Die eigene Kausalität kommt aber immer von einer eigenen Form. Was hingegen kraft der Einwirkung geschieht, sei instrumentale Kausalität. Und so sei die Zweitursache Instrumentalursache in bezug auf das Sein, die Determination dagegen verleihe sie aus eigener Kraft (63). Da nach den Bañezianern im freien Akt auch das Verleihen der Determination kraft einer Einwirkung geschehe, der Akt aber trotzdem der eigenen Ursächlichkeit und Verantwortung des Menschen zuzuschreiben sei, entstehe die Frage, ob das Determinieren wirklich so die doppelte Rolle der eigenen und der instrumentalen Kausalität spielen könne (64). Würde die Zweitursache wirklich ihre eigene Tätigkeit zugleich aus eigener Kraft und kraft der Einwirkung ausüben, so wäre dies eine Verschmelzung der Tätigkeiten der Erst- und der Zweitursache; die Tätigkeit gehörte in derselben Hinsicht Gott und dem Geschöpfe an; die Beiträge der zwei Ursachen müßten in vollkommener Identität zusammenfallen und folgerichtig müßten auch Fähigkeiten und Naturen identisch sein. Die Zweitursache könne somit nicht, insofern sie aus eigener Kraft handelt, kraft

der Einwirkung tätig sein (64). Ein *concursus immediatus* in der Form einer physischen Prädetermination zerstöre die eigene Ursächlichkeit der Zweitursachen (56). Da nun die Wirkung der Instrumentalursache in einer Disposition des Stoffes für den Empfang der von der Hauptursache zu verleihenden Form bestehe und das Sein die nur Gott eigene Wirkung sei, sei die von der geschöpflichen Instrumentalursache bewirkte Disposition eine Determination zu einer anderen Determination, das von der geschöpflichen Hauptursache Bewirkte aber eine Determination zum Sein, das die Wirkung Gottes ist (58f). In diesem Sinne sei die Hauptursache als „Werkzeug" der Erstursache aufzufassen.

In großer Ähnlichkeit zu den vorausgehenden ontologischen Erwägungen entwickelt sich dann auch die Begründung der indifferenten Prämotion auf psychologischer Ebene. Das Gute, insofern es Gegenstand jeden Strebens ist, sei das Gute als solches, das *bonum commune*, das jedes besondere Gut einschließe und übersteige (119). Doch habe seine Transzendenz den noch tieferen Sinn, daß es sich auf einem höheren Vollkommenheitsniveau befindet und in einer reicheren Aktualität die ganze Gutheit in sich enthält, an der die besonderen Güter teilhaben, gemäß ihrem begrenzten Maße (120). So wird auch das Gute als solches aufgefaßt als unbegrenzt und als Gegenstand der Glückseligkeit und letztes Ziel (107. 116. 122). Wenn vom besonderen Gut gesagt wird, es „determiniere" das Gute im allgemeinen, so bedeute das nur, daß es dieses begrenze (120).

Dieser Transzendenz des Guten im allgemeinen entspreche auch die Transzendenz des Strebens hin zu diesem Gute: Dieses Streben übersteige jede besondere Determination, es sei nicht beschränkt auf ein besonderes Gut und eine besondere Wahl (119); die besonderen Willensakte seien nur Teilnahmen an jenem allgemeinen Streben, keiner könne es ausschöpfen noch ihm eine neue Vollkommenheit verleihen, so wie kein besonderes Gut das Gute an sich ausschöpfe oder vervollkommne (120).

Dementsprechend sei auch die göttliche Einwirkung. Wie sie allgemein Motion zum Sein ist, so sei sie hier Motion zum Guten, nicht aber zu den besonderen Determinationen. Weil auf das Gute im allgemeinen gehend, sei sie unbegrenzt im Sinne, daß sie sich nicht selbst begrenzt, nicht durch sich beschränkt ist auf ein besonderes Gut und eine besondere Wahl; sie sei eine „super-détermination" (119f). Wenn diese Motion einer Sonderdetermination bedarf, so sei diese doch nur eine einfache Begrenzung, die somit die Kraft des Geschöpfes nicht übersteige. Wozu denn eine besondere Motion für die Wahl eines besonderen Gutes, wo doch ein und dieselbe Motion auf das Gute im allgemeinen sie alle in ihrer Einflußsphäre umfaßt? (119). So stehen wir auch hier vor einer aus ganz platonischem Denken heraus gefaßten indifferenten Prämotion. — Die Indifferenz des freien Willens ist hier nicht wie bei den Bañezianern eine größere Potenzialität im Willen (47), aus der eine physische Prämotion heraushelfen muß, sondern vielmehr eine größere Aktualität, so daß die Determination des besonderen Aktes die Begrenzung eines für unendliche Möglichkeiten offenen Elans ist (53).

Wenn an dieser in ihrer Form musterhaft ausgeführten Arbeit etwas zu beanstanden ist, so kommen nur die metaphysischen Grundbegriffe und Prinzipien in Betracht, die der Verfasser sich angeeignet hat.

Das vorausgeschickte Prinzip: Wie im Sein so müsse das Geschöpf auch in der Tätigkeit abhängig sein (28f), ist natürlich zu unbestimmt. Es könnte an sich bedeuten, so hilflos wie in bezug auf sein Entstehen und Erhaltenwerden müsse das Geschöpf auch in bezug auf seine Tätigkeit dastehen. So aufgefaßt ist es unhaltbar. Denn das Geschöpf existiert bereits, ist das, was es ist, und hat seine Fähigkeiten. Auch wäre mit dieser Auffassung der reinste Okkasionalismus gegeben. Das Prinzip behält aber auch noch einen guten Sinn, wenn man bloß festhält, das tätige Geschöpf mit seinen Kräften werde stets, auch im Augenblick der Tätigkeit, von Gott im Dasein erhalten und es stehe mit allem, auch mit

seinem ihm eigenen und vielleicht freien Tun, drinnen in der allumfassenden Ordnung der Vorsehung Gottes; kurz: wenn man den *concursus mediatus* vertritt. Wegen dieser Unbestimmtheit kann also besagtes Prinzip bei der vorgelegten Untersuchung nicht als Richtschnur dienen. Auch R. hat sich seiner bald entledigt.

Auch der Satz: Durch die Existenz ist die Substanz und durch die Essenz ist sie diese oder jene (86), ist doppelsinnig. Das, wodurch sie präzise daseiend ist, ist gewiß die Existenz; das aber, wodurch sie einfachhin ist, ist nicht die Existenz als solche, sondern ihre ganze konkrete Realität. Nicht anders verhält es sich übrigens auch in der washeitlichen Ordnung. Auch das, wodurch z. B. die Seele tatsächlich und einfachhin lebend ist, ist nicht das Leben als solches, sondern ihre ganze lebendige Realität; das, wodurch sie präzise lebend ist, ist gewiß das Leben als solches. Wenn es heißt, was in einem Ding an positiver Realität vorliege, komme vom Sein, dann ist Sein notwendig im Sinne der ganzen physischen Realität dieses Dinges genommen. Diese ganze positive Realität ist nichts anderes als das wirkliche Ding: Dadurch, daß diese oder jene positive Realität vorliegt, liegt auch schon dieses oder jenes wirkliche Ding vor und damit auch schon seine Begrenzung; es ist soviel an Positivem, und damit ist auch schon gegeben, daß es nicht mehr ist. Auch ist zu beachten, daß es zwar einen Primat der realen Wirklichkeit vor unseren unterschiedenen Begriffen gibt, aber nicht den der Existenz vor der Essenz; hier ist es eher so, daß die Essenz ein *ratione prius* ist vor der Existenz; denn es kann immer nur etwas, ein so oder so Seiendes verwirklicht werden und existieren.

In der Behauptung: Sein als solches übersteige alle Grenzen und alle Kategorien (98), ist wiederum eine Zweideutigkeit ausgesprochen. Sein enthält gewiß schlechthin alles in seinem Umfange, weil es konstituierendes Moment von allem ist, weil alles das Sein in sich enthält; und es sieht von jeder Begrenzung ab; es enthält aber nicht und kann nicht alles — und natürlich auch nicht Unbegrenztheit — in seiner Komprehension enthalten, weil diese so gering ist und so gering sein muß, um alles unter seinem Umfang zusammenfassen zu können. Wie widersprechend müßte der Seinsbegriff nicht sein, wenn er auch inhaltlich alles, Unendlichsein, Endlichsein, Engelsein, Steinsein usw., in sich zusammenfassen würde! Und wäre dann nicht alles absolut notwendig so wie Gott?

Wenn somit für das Sein als solches eine Ursache in Betracht käme, müßte sie keineswegs „unendlich" sein, „fähig, die Gesamtheit aller Wirkungen hervorzubringen" und etwas „außerhalb aller Begrenzung Liegendes zu erreichen" (35); sie müßte nur etwas aller Begrenzung und aller weiteren Bestimmungen Bares hervorbringen. Tatsächlich gibt es keine solche Ursache, da Verursachen immer etwas am Konkreten, notwendig allseits bestimmten Wirklichen sich Abspielendes ist, Sein als solches aber zur metaphysischen Ordnung gehört, die mit ihren unterschiedenen abstrakten Begriffen, ihren allgemeinen Washeiten und washeitlichen Bestimmungen, kurz: mit ihrem *modus quo*, nur durch das unterscheidende, abstrahierende, Wesenszusammenhänge erfassende Denken zustande kommt. Das Verhältnis zwischen dieser metaphysischen Ordnung und der physischen, denkunabhängigen dürfte somit nicht immer genügend durchschaut sein.

Wenngleich eine Ursache ihre Wirkung unter der Rücksicht des Seins erreicht, so bringt sie doch nur dieses bestimmte, auf dieser bestimmten Seinshöhe sich befindende und dieses so begrenzte Sein hervor. Daraus ergibt sich nun in keiner Weise, daß sie eine Ursache sein müsse, die „alle Grenzen und Kategorien übersteigt", „fähig, die Gesamtheit aller Wirkungen hervorzubringen". Auch daraus, daß unser Wille seinen Akt als Willensakt hervorbringt, folgt mitnichten, daß er deshalb auch schon jeden solchen Akt hervorbringen könne, auch einen solchen von der Vollkommenheit und Intensität des Willensaktes eines Engels, ja auch nur von der eines jeden beliebigen menschlichen. Die Ursache geht mit

ihrem Einfluß immer auf das bestimmte Konkrete, auch wenn sie von einer besonderen Seite her einwirkt wie z. B. die Kraft und Fähigkeit des Schreibers und die Adhäsionskraft des Schreibmaterials auf das Zustandekommen der Schrift. Eine Applizierung der metaphysischen Grade auf einen physischen Vorgang geht hier nicht an. Es ist ein eher erheiterndes als klärendes Beispiel, das einmal durch nicht wenige Lehrbücher ging: *Qui generat leonem sub ratione leonis, potest generare omnen leonem; et qui generat leonem sub ratione animalis, potest generare quodlibet animal* usw., bis dann die abschließende Feststellung kam: *et qui causat aliquam rem sub ratione entis, potest causare quodlibet ens.* Wahr ist, daß bei keinem geschaffenen Wesen die substanzielle Essenz selber in einer aktuellen Motion oder Tätigkeit besteht; daher vermag das Geschöpf zwar nie substanzielles Sein zu bewirken, weil eben seine Kausalität immer akzidentell ist. Etwas erschaffen oder substanzielle Formen im eigentlichen Sinne hervorbringen kann daher das Geschöpf nicht; wohl aber vermag es seinen jeweiligen Kräften entsprechendes akzidentelles Sein zu bewirken. Man darf also auch hier, wo es sich um das Bewirken von einem Seienden als solchem handelt, die nötige Unterscheidung nicht außer acht lassen; und zwar geht es hier um eine dreifache: Eines ist ein bestimmtes Ding, eine konkrete Wirkung, unter der Rücksicht des Seins genommen; ein anderes ist Sein als solches, das von Begrenztheit sowohl wie von Unbegrenztheit und jeder Sonderbestimmung absieht; und wieder ein anderer ist das unendliche göttliche Sein. Dieses letzte ist aus sich seiend; das zweite kann als abstrakt, als von allen weiteren Bestimmungen absehend, nur als gedacht im Geiste sich finden und kommt daher gleichfalls für eine Verursachung nicht in Betracht; das dritte ist in jedem Fall als zur Wirklichkeitsordnung gehörig allseits bestimmt und entsprechend begrenzt und verlangt zu seinem Entstehen eine jeweils entsprechende Ursache.

Selbst wenn Sein und Wesenheit denkunabhängig unterschieden wären, wäre es doch nur eine „metaphysische Distinktion". Das Wirken aber spielt sich in der physischen Ordnung ab, und da ist das Bewirken der Determination als solcher notwendig auch ein Bewirken von Sein. Diesbezüglich dürfte sich für das in der physischen Ordnung geschehende Bewirken nicht viel ändern, ob ich zwischen Essenz und Existenz des konkreten Dinges eine nur begriffliche oder die bekannte „reale" Distinktion annehme. Sein und Determination sind nie zwei Effekte, die auf zwei verschiedene Ursachen zurückgeführt werden könnten. Genügt das geschöpfliche Agens zur Hervorbringung der Einheit von beiden nicht, muß die ganze Einheit auch auf die erste Ursache zurückgeführt werden. Das bringt natürlich beim *concursus immediatus* wenigstens für die *actio naturalis* als solche und im strengen Sinne genommen große Schwierigkeiten mit sich, wie der Verfasser selber sieht. Gewiß ist die Wirkung immer unter verschiedener Rücksicht auf die verschiedenen Ursachen zurückzuführen; trotzdem aber sind Gott und Geschöpf *causae totales totalitate effectus*: Jedes bewirkt in seiner Weise die ganze Tätigkeit des Geschöpfes, so wie ich und das Schreibmaterial jedes am ganzen Brief beteiligt ist, den ich schreibe.

Ist die Determination der Handlung keine positive Realität (92), wie soll man sich dann die Einwirkung des Geschöpfes denken? Man betont doch allgemein, z. B. in der Lehre von der Konservation, und zwar mit Recht, daß jedes Wirken an sich einen positiven Terminus haben muß. Läßt man die Determination nur durch die Existenz positiv sein (93), so wird man auch diese von der Tätigkeit des Geschöpfes herleiten müssen. Sind ferner Essenz und Determination in sich rein negativ, wie verhält es sich dann mit der *distinctio realis inter essentiam et existentiam*? Der Unterschied zwischen positiver Existenz und dem „n'ant de réalité positive" der Essenz, bzw. der Determination (93), würde ja zu einer *distinctio realis negativa*. Wie es scheint, ist man sich auch über den Unterschied zwischen thomistischem Seinsakt und der *mera praesentia in ordine physico*

nicht ganz klar. Will man in den Dingen der real distinkten Essenz und Determination an sich auch diese *praesentia* absprechen? Wenn ja, dann sind wir in diesem Punkte von Suarez nicht mehr weit entfernt.

Der überspitzte Unterschied zwischen Essenz und Existenz führt R. zu einer Vermischung der Wesenheit an sich, der ideellen, möglichen, mit der realen, wirklichen, die, wenn auch von der Existenz unterschieden, doch wirkliches, nicht nur mögliches „ideelles" Prinzip des wirklichen Dinges ist und so selbst in der Wirklichkeit gegeben sein muß. Auch die Determination der Tätigkeit, die bewirkt wird, ist etwas Wirkliches, Physisches, das somit in dieser Rücksicht, insofern es sich nämlich um die Verwirklichung handelt, nicht mehr und nicht weniger vom göttlichen Willen und der göttlichen Wirksamkeit abhängt als die Verwirklichung des Seins. Es handelt sich doch hier nicht um das Verhältnis der Wesenheit als solcher zu einem *proprium* unter bloß washeitlicher, vom Wirklichsein absehender Rücksicht. Nur dieses letzte fällt nicht unter den Willen Gottes als solchen. Hier zeigt sich wieder, wie wenig man sich das Verhältnis zwischen denkabhängiger Ordnung — und die metaphysische als solche ist eine denkabhängige — und denkunabhängiger physischer Ordnung klar gemacht hat.

Ferner wäre es gut, sich zu fragen, ob bei der Verbindung von Hauptursache und Werkzeug die Hauptursache wirklich immer unmittelbar in die Wirkung einfließt. Ich bewege beim Schreiben doch nur den Stift und komme mit den geschriebenen Buchstaben in keine unmittelbare Berührung. Diese Ordnung ergibt sich notwendig aus dem Umstand, daß das Wirken des Werkzeuges durch die „Form" der Hauptursache bestimmt sein muß. Freilich wird vieles Instrumentalursache genannt, was eher vorbereitende und dispositive Ursache ist.

Die Ablehnung des *concursus simultaneus*, weil er die erforderte Einheit der Ursache zerstöre, dürfte etwas voreilig geschehen sein. Dieselbe Tätigkeit kann gewiß nicht unmittelbar von zwei Bewirkenden als deren Bewirken abhängen. Bei zwei geschöpflichen Ursachen wäre dies notwendig der Fall. Das Wirken Gottes aber geschieht nicht durch ein Bewirken, wie das geschöpfliche es ist; und so darf es nicht *a priori* gleich als unmöglich hingestellt werden, daß eine Tätigkeit von einem, nämlich von Gott, einfachhin als bewirkt abhängt und vom andern, dem Geschöpf, als durch ein akzidentelles Wirken bewirkt. Würde somit die geschöpfliche Tätigkeit wegen des Ungenügens des Geschöpfes eine simultane Mitwirkung Gottes verlangen, müßten hier zwei „koordinierte" Ursachen angenommen werden; dies dürfte nicht von vornherein ausgeschlossen werden; so koordiniert wie zwei geschöpfliche wären diese Ursachen ja ohnehin nicht. Der Zeit und Natur nach wirkte dieser *concursus collatus* mit der Tätigkeit des Geschöpfes zugleich; weil er Endpunkt des *concursus oblatus* ist und die geschöpfliche Tätigkeit von ihm als aktivem wesentlich abhängt, wird ihm eine *prioritas rationis* zuerkannt. Seine Abhängigkeit von der freien Entscheidung des Willens gilt als uneigentliche, d. h. diese Entscheidung fließt nicht ursächlich auf die göttliche Mitwirkung ein, sondern verhält sich zu ihr wie die Bedingung zum Bedingten; nicht Kausalabhängigkeit, sondern nur Bedingungsabhängigkeit liegt im Verhältnis der geschöpflichen Willensentscheidung zur göttlichen Mitwirkung vor. Von dieser Bedingung weiß Gott durch die *scientia media*.

Der Begriff der indifferenten Prämotion, wie R. ihn faßt, bringt nicht geringe Schwierigkeiten mit sich. Betrachten wir ihn zunächst als indifferenten. Hier leidet er gewiß nicht an der Schwäche jener gewöhnlichen indifferenten Prämotionen, die aufgestellt werden, um die Indetermination des freien Willens zu beheben, wozu eine Prämotion von Seiten Gottes nötig sei, die aber als indifferent die Sache doch wieder beim alten beläßt oder zu einer versteckten Prädetermination wird. Die Indetermination wird nach R. durch den freien Willen selbst behoben. Was R. zur Aufstellung seiner indifferenten Prämotion veranlaßt, ist das vermeinte Ungenügen jeder geschöpflichen Kraft in bezug auf das Sein als

solches; in diesem Belang sei einzig eine unendliche Kraft hinreichend. Nun sahen wir bereits, daß für das Sein als solches eine Verursachung nicht in Betracht kommt. Jede Verursachung spielt sich in der konkreten Wirklichkeit ab und hat als ihr Ergebnis notwendig auch ein ganz bestimmtes konkretes Sein. Wäre also für dieses jeweils bestimmte Sein eine Prämotion erfordert, müßte sie, weil konkrete tatsächliche Ursache, eine entsprechende und bestimmte sein und würde so zur physischen Prämotion. Sein als solches und dessen jeweilige Bestimmungen lassen sich nur im Denken auseinanderlegen; in der Wirklichkeit und für jede wirkliche Ursache, auch wenn sie „Teilursache" ist, sind sie dasselbe; die verschiedenen Willensakte und die verschiedenen sonstigen Tätigkeiten der Geschöpfe sind auch in ihrem verursachten Sein verschieden. Der Schreiber ist bei einem Schriftstück Ursache der Anordnung der Tinte; aber es ist jedesmal eine ganz bestimmte Anordnung und darum auch jedesmal ein ganz bestimmter Einfluß von ihm, nicht anders als die Tinte, die untergeordnete Ursache, jedesmal eine ganz bestimmte Adhäsion bewirkt.

Auch als Prämotion setzt R.s Konkurs voraus, die geschöpfliche Kraft sei notwendig ungenügend in bezug auf das Sein und damit auf jedes Sein. Wenn so, dann haben die Geschöpfe eigentlich keine wirklichen Fähigkeiten und werden nur von Zeitpunkt zu Zeitpunkt durch die jeweilige Prämotion mit echter aktiver Potenz ausgestattet. Dann allerdings kommt ihnen echte Wirksamkeit zu, aber auch dann nur, wenn diese Prämotion wirklich nur *praevia* ist. Was aber, wenn die Prämotion „sich mit der Aktion des Geschöpfes identifiziert", wenn dies auch nur gemeint ist vom Sein der Aktion, das ja doch jeweils bestimmt sein muß und noch dazu die ganze positive Realität des Aktes bildet? Wegen der kausalen Apriorität ist bei der Prämotion hier eine Schwierigkeit gegeben, während sie beim *concursus simultaneus* wegfiele, bei dem zwar der ganze Akt auch auf Gott zurückzuführen ist, nämlich insofern er seiend ist, wo aber doch Wirken Gottes und Wirken des Geschöpfes der Zeit und Natur nach zugleich geschehen. Es dürfte also doch im Molinismus der *concursus simultaneus* etwas recht Wesentliches, ja der eigentliche springende Punkt sein. Die Indifferenz der unmittelbaren Mitwirkung scheint nur durch ihn gewahrt zu bleiben, und die *scientia media* hat, die Notwendigkeit der unmittelbaren Mitwirkung vorausgesetzt, nur bei ihm einen Sinn. — Warum bei der mit der Aktion des Geschöpfes sich identifizierenden Prämotion keine *immediatio suppositi* vorliegen soll (41f), ist wohl schwer einzusehen.

Die psychologischen Erwägungen über das Wollen stellen uns vor keine wesentlich neuen Fragen mehr. Das Gute als solches nimmt hier die Stellung ein, die bei der Tätigkeit im allgemeinen dem Sein als solchem zukommt; nur springt hier der Platonismus besonders deutlich in die Augen. In den Willensakten ist das Streben nach dem Guten im allgemeinen das von der Erstursache abhängige so wie in den Tätigkeiten als solchen das Bewirken des Seins. Und das Verhältnis zwischen der Motion zu diesem Streben und den Determinationen zu den besonderen Willensakten liegt genau so wie das zwischen der Motion zum Sein als solchen und den Sonderdeterminationen. Es ergeben sich also die gleichen Fragen wie bei der ontologischen Behandlung der geschöpflichen Tätigkeit im allgemeinen.

Die gemachten Bemerkungen konnten wir uns nicht ersparen. Immerhin hat R. eine vortreffliche Arbeit geliefert, die vor allem durch ihr Abweisen gewisser überspitzter Richtungen als wertvoller Beitrag zu begrüßen ist, um aus der christlichen Philosophie immer mehr auszumerzen, was nicht von der Sache her gestellte Fragen und Aufgaben sind, sondern bloß aus bestimmten systematischen Voraussetzungen heraus erwachsene „künstliche Probleme", wie Nik. Hartmann sie so treffend bezeichnet, Probleme, deren Behandlung viel Zeit und Kraft erfordert und den Geist besonders der Jünger in der Philosophie oft mehr verwirrt als erleuchtet, Probleme, die in sich und in ihren vielfach

gezwungenen und gewundenen Lösungen die christliche Philosophie und mit ihr leider auch die christliche Wahrheit selber leicht in Mißkredit bringen.

Anton Pechhacker S. J.

Antoine Chavasse, Le Sacramentaire gélasien (Vat. Reg. 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VIIe siècle (Bibliothèque de Théologie IV, 1). 8° (XXXIII u. 817 S.). Tournai 1958, Desclée.

Ein Buch wie das vorliegende zu besprechen, ist nicht nur des Umfangs wegen ein Wagnis. Denn wir haben es hier mit einem Werk zu tun, das nur in einer durch lange Jahre beharrlich fortgesetzten, ebenso geduldigen wie konzentrierten Forscherarbeit aufgebaut werden konnte, und es ist ohne weiteres klar, daß damit die Sakramentarforschung auf eine neue Grundlage gestellt wird. Für zahlreiche Einzelheiten wird aber eine Bestätigung oder Berichtigung der Ergebnisse des Verf. erst dem eindringenden Einzelstudium kommender Jahrzehnte möglich sein. So kann hier nur in großen Zügen vom Inhalt des Buches gesprochen werden.

Das Sacramentarium Gelasianum, näherhin das in Rede stehende ältere Gelasianum, das in der einzigen, um 750 in Gallien entstandenen Handschrift Vat. Reg. 316 erhalten ist (= GeV), ist zwar schon oft, besonders in der letzten Zeit, Gegenstand eifriger Studien gewesen. Es ist längst klar geworden, daß darin im wesentlichen römische Liturgie vorliegt, die aber an vielen Stellen aufgefüllt ist mit gallikanischen Texten. Die schon länger laufende Kontroverse über die Frage, ob es sich beim GeV um römische Sakramentartexte handelt, die erst auf gallischem Boden aus verschiedenen *libelli* zum Buch gestaltet worden sind, oder ob tatsächlich darin ein in Rom entstandenes Buch vorliegt, und zwar das erste kirchenamtliche Sakramentar — das etwas ältere Leonianum ist als Privatsammlung erkannt —, hat sich in den letzten Jahren nach der Seite der zweiten Alternative geneigt.

Hier mußte Ch. einsetzen. Seine Methode ist die eines Meisters. Er hat nicht nur das gesamte Material an liturgischen Quellen: Sakramentare, Lektionare, Antiphonare, Ordines, Sermonarien, beständig vor Augen, dazu das, was Briefe, Synoden, Ordensregeln aus der Zeit bieten konnten, sondern immer wieder wird man überrascht auch durch lange tabellarische Übersichten, in denen die einzelnen Quellen im Hinblick auf eine Formelgruppe in deren letzten Bestandteilen analysiert, miteinander in Vergleich gebracht und so ihre Schichtung oder gegenseitige Beeinflussung festgestellt wird. So konnte Ch. es sich erlauben, die einschlägige Literatur im allgemeinen auf sich beruhen zu lassen. (Auffällig ist, daß auch von den Quellen das Sakramentar von Prag kaum erwähnt wird, das 1949 von A. Dold und L. Eizenhöfer mit dem Anspruch herausgegeben wurde, damit einen zu GeV nächstverwandten Text geboten zu haben. Zur neuen Einschätzung des Sakramentars von Padua durch Gamber-Dold, Wege zum Urgregorianum [1956], nimmt Ch. S. 568 Anm. 44 [vgl. 539] kurz Stellung.) Dabei ist die Darstellung immer von großer Klarheit, wozu außer der schlichten, durchsichtigen Sprache auch die Gliederung, die Druckanordnung und die häufige Rückverweisung auf einschlägige frühere Erörterungen viel beiträgt, abgesehen von den Tabellen und Registern des Anhangs (693—817).

Des näheren geht Ch. in der Weise vor, daß er nach einer Übersicht über die Quellen (V—XXXIX) zuerst jenen Formelgruppen nachgeht, die sich als Einschaltungen erweisen lassen, die um die Wende des 7./8. Jh. außerhalb Roms vorgenommen wurden. Das sind die Formularien für Ordinationen, Jungfrauenweihe, Kirchweihe, Weihwasserweihe, Begräbnis. Darauf wird jedes der drei „Bücher", die das GeV bilden, besonders unter dem Gesichtspunkt durchgegangen, was darin päpstliche Liturgie ist, mit dem Lateran oder einer Stations-

kirche als Schauplatz, und was auf Presbyterkirchen und Presbytergottesdienst weist.

Im ersten Buch des GeV, das dem Temporale gewidmet ist, sind es zunächst die letzten Tage der Karwoche, die untersucht werden, und darin besonders die Liturgie von Buße und Taufe (77—180), worauf noch die weiteren Formularien des weihnachtlichen und des österlichen Festkreises durchgeprüft werden (181—267). — Hervorgehoben sei hier die Untersuchung der Herkunft der Dreifaltigkeitspräfation, die ja im GeV erstmals erscheint und die man auf gallisch-spanischen Ursprung zurückzuführen gewohnt war. Ch. zeigt, auf einer Untersuchung von A. Segovia weiterbauend, daß alle entscheidenden Wendungen bei Leo dem Großen, vor allem in seinen Pfingstpredigten vorkommen. Er geht aber nicht so weit wie neuestens A. P. Lang, Leo d. Gr. und die Dreifaltigkeitspräfation: Sacris erudiri 9 (1957) 116—162, der sie Leo selbst zuschreibt und feststellen zu können glaubt, daß dieser sie am Pfingstsonntag 441 oder 442 erstmals gebraucht habe. Ch. formuliert vorsichtiger: die Präfation müsse in Rom nicht viel später als um die Wende des 5. Jh. geschaffen worden sein. Vielleicht ist hier angesichts der sonstigen Gebetssprache der römischen Sakramentare, die z. B. niemals die Anrede an die hl. Dreifaltigkeit gebrauchen, noch ein Mehr an Vorsicht am Platz. Es ist etwas anderes, wie Leo in einer Kampfzeit in Briefen und auch in Predigten die katholische Lehre von der Häresie scharf abzugrenzen, und etwas anderes, daraus ein Eucharistiegebet zu formen. Vgl. auch meine Hinweise ZkTh 79 (1957) 370f, wo ich gegenüber einer verwandten These von Lang besonders auf die Studie von M. Havard (bei F. Cabrol, Les origines liturgiques 281ff) hingewiesen habe, wonach die Verarbeitung von alten Vätertexten zu liturgischen Formeln in Gallien keine Seltenheit war.

Die Untersuchung des zweiten Buches des GeV (269—426), das im wesentlichen dem Sanctorale gewidmet ist, zeigt zunächst ein merkwürdiges Gemisch von Heiligenbegehungen verschiedenster Herkunft. Ch. sucht sie je auf ihre Stammkirche zurückzuführen, mit dem Ergebnis, daß darin Formularien verschiedener römischer Presbyterkirchen und auch solche aus einigen außerrömischen Zentren vorliegen, die schließlich in St. Peter ad vincula gesammelt und von da weiter verbreitet worden sein müssen. Altersmäßige Schichten ließen sich in der Weise herausstellen, daß eine älteste Schicht durch jene Formularien dargestellt wird, die vor der Secreta zwei Kollekten (entsprechend den zwei vorevangelischen Lesungen) und eine *oratio super sindonem* aufweisen, während eine zweite Schicht nur mehr eine Kollekte und die *oratio s. s.*, eine jüngste (im Stil des gregorianischen Sakramentars) nur mehr eine Kollekte aufweist. — Eine der vielen nebenher gewonnenen Erkenntnisse ist z. B. die Geschichte des Kreuzfestes vom 3. Mai (350—364), das im GeV, wie gezeigt wird, nach orientalischen Vorbildern, als Fest einzelner römischer Kirchen aufgenommen ist, während es im Gregorianum noch fehlt und erst von Gallien her um die Jahrtausendwende auch in die päpstliche Liturgie eindringt. — Ein eingehendes Studium wird auch dem Advent gewidmet (412—426). Ch. geht einen anderen Weg, als er gegangen wurde von W. Croce, Die Adventmessen des römischen Missale: ZkTh 74 (1952) 277—317 (wovon immerhin einzelne Gesichtspunkte Beachtung verdient hätten, wie S. 291ff die stilistische Unterscheidung der Formeln). Ch. kommt aufgrund vor allem des erwähnten Kriteriums der Orationenordnung zur Annahme eines Advents von sechs Wochen im römischen Ursakramentar, aus dem dann gallische und römische Sakramentare geschöpft hätten und dessen Ordnung als Praxis einzelner römischer Presbyterkirchen noch im 7. Jh. im GeV bezeugt erscheint, während die lateranisch-päpstliche Liturgieüberlieferung seit Gregor dem Großen (Gregorianum) auf vier Sonntage zurückgegangen ist.

Der presbyterale Charakter des Sakramentars wird dann bei der Untersuchung des dritten Buches besonders offensichtlich (427—521), wo Formularien für verschiedene pfarrliche Anlässe — wir könnten mit dem Missale von Bobbio von Votivmessen sprechen — geboten werden. Dabei ist bei einer Reihe von Formularien von besonderem Interesse der von Ch. geführte Nachweis vom „Sitz im Leben". Es handelt sich um den Gottesdienst in Basiliken, die entsprechend einer im 7. Jh. immer stärker sich durchsetzenden Ordnung von Mönchen betreut werden, und zwar zum Teil von Mönchen vorbenediktinischer Lebensweise. Damals, in der zweiten Hälfte des 7. Jh., muß das Gelasianum in Rom als Sakramentar kompiliert worden sein, um dann seinen Weg nach Gallien anzutreten, wohin ihm schon zahlreiche *libelli* mit liturgischen Texten vorausgegangen sein müssen. — Wenn hier gelegentlich für die Datierung das Fehlen des *Agnus Dei* im GeV herangezogen wird (498; vgl. 528 Anm.), weil dieses erst um 690 in Gebrauch gekommen sei, so dürfte dies kein brauchbares Kriterium sein. Das *Agnus Dei* wurde ja nicht vom Priester gebetet und mußte darum im Sakramentar nicht notwendig angeführt werden (wie es allerdings im Hadrianum geschieht, entsprechend seiner Eingangsrubrik); es fehlt auch tatsächlich noch in vielen Sakramentaren des 11. Jh.

Bedeutsam ist auch das letzte Kapitel, das den Beziehungen des Gelasianums zu anderen Sakramentaren und besonders zu den römischen Elementen gallischer Meßbücher nachgeht (523—678). Dabei zeigt sich, daß öfter römische Texte in gallischer Überlieferung eine ältere Fassung darstellen, als sie in den römischen Sakramentaren vorliegt; das wird z. B. hinsichtlich der *orationes sollemnes* des Karfreitags im Missale gallicanum vetus aufgewiesen (635).

Abschließend skizziert Ch. das aus all den Untersuchungen sich ergebende Bild von der Entstehung unseres Sakramentars (679—692). Am Anfang der Geschichte des römischen Meßbuches für den Priester muß ein aus *libelli missarum* im 6. Jh. geschaffenes Ursakramentar gestanden haben, das dem Leonianum vorausging, für die römischen Titelkirchen bestimmt war und dessen einzelne Meßformularien u. a. die oben erwähnte Struktur mit drei Orationen vor der Secreta aufwiesen (682). Darauf aufbauend entstand eine Urform des Sacramentarium Gregorianum, mit der uns heute geläufigen Struktur der Formularien, das als Sakramentar von St. Peter ad vincula bestimmt wird. Aus beiden zusammen wurde unser Gelasianum geschaffen, das in römischen Kirchen nur eine kurze Dauer hatte, dafür aber in Gallien günstige Aufnahme fand, und erst hier — dies ist ein Hauptergebnis der Untersuchung — um die Pontifikalriten erweitert wurde. Das römische Gelasianum muß also, wie Ch. auch im Untertitel seines Werkes hervorhebt, ein Presbytersakramentar gewesen sein.

Hier sei es nun noch gestattet, zu einem Punkt ein Fragezeichen anzubringen. Um seine These zu sichern, sieht sich der Verf. veranlaßt, den nichtbischöflichen Charakter der im GeV enthaltenen römischen Bußliturgie zu erweisen (141 bis 153). Einer solchen Deutung stand zunächst die Tatsache entgegen, daß für den Gründonnerstag überhaupt ein Rekonziliationsordo eingefügt ist und daß darin die einleitende Ansprache des Diakons ausdrücklich den Pontifex nennt: *Adest o venerabilis pontifex*. Ch. vermag zu zeigen, daß es sich hier um eine nachträgliche Einfügung handelt; doch sei der Ordo römischen Ursprungs und für den Gebrauch der Titelpriester bestimmt gewesen. Daß darin die nur dem Papst zukommenden Anreden einfach stehen geblieben sind, erklärt er als sklavische Wiedergabe der Vorlage — eine doch sehr fragwürdige Annahme. Daß die römischen Presbyter mit der Bußdisziplin zu tun hatten, wird durch die aus Gregor dem Großen angeführten Texte allerdings gut beleuchtet; der Nachweis dafür ist übrigens, und zwar in größerem Ausmaß, schon geführt worden durch E. Göller, Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit: Röm. Quartalschr. 39 (1931) 71—267, bes. 249ff. Aber in den Quellen wird

nirgends gesagt, daß den Priestern die feierliche Rekonziliation am Gründonnerstag zustand. Als ihre Aufgabe wird vielmehr nur bezeugt Prüfung der Sünder und Weckung der Bußgesinnung *usque ad poenitentiae gemitus*, bußliturgisch ausgedrückt: ihre Sache war nur das *dare poenitentiam*; rekonziliieren konnten sie nur in Notfällen, vor allem in der Krankenbuße, jener Bußform, die allein seit dem 6. Jh. allmählich von allen Christen übernommen wurde.

Mit der Überschätzung der Bußfunktion der damaligen Presbyter hängt es auch zusammen, daß Ch. aus den weiteren Bußtexten des gelasianischen Gründonnerstagrituals ein „second rituel" konstruiert (151f). Ohne einleuchtenden Grund werden die ersten drei Orationen der gelasianischen Krankenbuße für einen zweiten Ritus einer normalen Rekonziliation in Anspruch genommen (in Wirklichkeit stellen diese auch in der gesamten junggelasianischen Überlieferung die Rekonziliation in der Krankenbuße dar; s. de Puniet n. 351—353; vgl. meine „Lateinischen Bußriten" [1932] 109—126); ihm werden die diesem Krankenordo vorausgehenden vier Orationen als Bußerteilungsritus gegenübergestellt, während sie sich in Wirklichkeit erweisen als aus römischem Material gewonnene gallische Zusatzorationen des Gründonnerstagsritus, so daß nun die Siebenzahl der Orationen den in Gallien gebräuchlichen sieben Bußpsalmen zugeordnet erscheint (a. a. O. 78f). Die genannte Operation war also unbegründet. Der zugehörige römische Bußerteilungsritus liegt anderswo vor, nämlich in der gregorianischen Formel *Da nobis* (Lietzmann n. 209), die bereits im 6. Jh. in Spanien in entsprechender Anpassung, und zwar gerade auch in der Krankenbuße verwendet wurde (a. a. O. 113). Wenn der Sünder in einer der Formeln des genannten Krankenordo *longo squalore poenitentiae maceratus* heißt (worauf Ch. S. 151 hinweist), so wurde eine solche Zwischenzeit wenigstens theoretisch durchaus auch in der Krankenbuße gefordert. Daß man sich bei der tatsächlichen Verkürzung dieser Zwischenzeit nicht ganz wohl fühlte, wird in diesem Ordo zur Hinzufügung der letzten Formel geführt haben, die nun tatsächlich die Verkürzung der Bußzeit zu entschuldigen sucht.

Übrigens dürfte es für die These von Ch. unnötig sein, den genannten Rekonziliationsritus für eine römische Presbyterliturgie in Anspruch zu nehmen. Da in Gallien im frühen 8. Jh. römische Liturgie schon weit verbreitet war, kann doch auch dieser Pontifikalordo aus Rom dort in das Sakramentar hineingenommen worden sein. — Nebenbei sei noch angemerkt: Für den gallikanischen Charakter des Bußformulars des GeV III, 106B, den Ch. nur schwankend bejaht, läge eine weitere Begründung in den genannten „Lateinischen Bußriten" 160ff vor. Ebd. 46 Anm. 165 und S. 113 (vgl. auch Register) wurde auch einiges zur Entwicklungsgeschichte der von Ch. 147 besprochenen Formel *Precor* (GeV I, 15, 5) gesagt, deren römischer Kern hier eine offenkundig gallische Umkleidung aufweist.

Es versteht sich von selbst, daß die Möglichkeit kritischer Einwendungen zu dem einen oder anderen Punkt des monumentalen Werkes, das Ch. geschaffen hat, nichts bedeutet im Vergleich zum Ganzen, mit dem die Erforschung der Frühgeschichte der lateinischen Liturgie in Rom einen gewaltigen Schritt vorwärts getan hat. *Jos. A. Jungmann S. J.*

NEUERSCHEINUNGEN

Neues Testament

Kurt Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren. 8° (144 S.). München 1958, Reinhardt. — Sch., seit Jahren intensiv an der Erschließung der Qumrantexte beteiligt, legt hier in leicht verständlicher Weise seine bisher gewonnenen Resultate vor. Es sei vor allem auf die von ihm herausgearbeitete Vorgeschichte der Qumran-Gemeinde hingewiesen. Schon zu Beginn der nachexilischen Zeit trat eine Priestertradition auf, die infolge politischer Wandlungen eine Zwei-Häupter-Lehre (Qumran = Zwei-Messias-Lehre) entwickelte. Im 2. Jh. v. Chr. rief die Reaktion gegen das eindringende Heidentum und die Unterdrückung der väterlichen Religion eine nah-eschatologische Frömmigkeitsbewegung auf den Plan, deren Träger sich in die Einöde als Zufluchts- und Heilsort zurückzogen. Ihre Geisteserben waren sowohl die Gemeinde von Qumran wie die Pharisäer. Die ersteren waren straff organisiert unter der Leitung von Priestern aus dem Geschlecht des Zadok; die letzteren, durch Erfahrungen belehrt, waren der Naherwartung der messianischen Zeit gegenüber eher skeptisch, nicht von Priestern geleitet und überhaupt nicht so straff organisiert. Obschon sich beide Richtungen gleicherweise mehr und mehr von den Hasmonäern distanzierten, traten sie doch auch in Gegensatz zueinander, was wohl mitgewirkt hat, daß sich die eine Gruppe „Pharisäer" (Getrennte) nannte. Neben diesen beiden gab es ohne Zweifel andere religiöse Gruppen, die „auf das Reich Gottes harrten", wie die Täufergruppe und die Zeloten. Nimmt man noch die ihre Bezeichnung vom gleichen Zadok herleitenden Sadduzäer als die religiös liberale Gruppe hinzu, so vervollständigt sich der religiös-politische Hintergrund des Judenvolkes, wie es Jesus und die Urkirche vorfanden. Nach diesem interessanten Geschichtsbild beleuchtet Sch. die Verfassung und Gedankenwelt der Qumrangemeinde. Wenn er der Ansicht ist, der Lehrer der Gerechtigkeit sei in dem erwarteten Propheten zu suchen, so wird das kaum anders möglich sein als unter der Voraussetzung, daß eine historische Persönlichkeit aus vergangenen Tagen den Typus zu dieser kommenden Figur darstellt. Beim Vergleich des Christentums mit der Qumran-Gemeinde und den Qumran-Schriften ergibt sich, daß für die Urkirche und für die johanneischen Schriften weit mehr Berührungspunkte zu entdecken sind als für Jesus selbst; bei ihm treten die fundamentalen Unterschiede zum Ideenkreis der Qumran-Schriften (Ausdehnung und Funktion der Liebe, die Einschätzung der Torah, die Universalität des Heils) und darum seine Originalität besonders scharf hervor. Sch.s Buch bildet nach dem Gesagten ein hervorragendes Mittel, um Qumran und seinen Geist kennen zu lernen. *P. Gaechter S. J.*

Jean Carmignac, La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres. Texte restauré, traduit, commenté. 8° (XX u. 288 S.). Paris 1958, Letouzey. fFr 2500.—. — C., der mehrere Studien über die Kriegsrolle von Qumran in der Revue Biblique veröffentlicht hat, schreibt in der leider sehr kurz gehaltenen Einleitung diese Rolle dem gleichen Autor zu, von dem die Hymnen, aber auch 1QS und 1QSa stammen (die Gemeinderegeln), und der in aller Wahrscheinlichkeit der „Lehrer der Gerechtigkeit" ist; dieser hätte die Kriegsrolle gegen das Jahr 100 v. Chr. verfaßt. „Juriste et théologien plus que stratège ou technicien, il construit sa ‚guerre' dans un rêve curieux, où se mêlent une véritable utopie et un faux réalisme"; er gruppiert sein Material nach sachlichen Gesichtspunkten, auch die Reden; er spricht mit Vorliebe in festgefügten Formen und Formeln, liebt die Zahlen 3, 4, 7, und ohne je das AT formell zu zitieren, drückt er sich ungezählte Male mit den Worten der Hl. Schrift aus, bes. des Pentateuch, des Isaias und der Psalmen. Diese literarische Technik ist

deshalb besonders interessant, weil sie in den Evangelien ihre Analogien hat. Ob man freilich 1QM eine „Liturgie des heiligen Krieges" nennen kann, bleibt mir fraglich, da von Liturgie wenig zu entdecken ist; eher könnte man es ein Buch vom eschatologischen Krieg nennen. — Die Hauptarbeit des Verf. liegt in der textkritischen Behandlung der Rolle, deren unvokalisierter hebräischer Text mit genauer Übersetzung und Kommentar geboten wird. Er hatte Vorarbeiten von Michaud, Delcor, Bardtke, Vermès, Dupont-Sommer, Yadin, Milik und anderen, geht aber in eigener Arbeit über sie hinaus; was während des Druckes erschien, wird S. 267—274 verwertet. Im Kommentar verweist Verf. auf die Berührungspunkte der Kriegsrolle mit den andern Qumran-Schriften, stellt die verwendeten atl. Stellen heraus und macht auch auf Neutestamentliches aufmerksam. Diese atl., ntl. und essenischen Stellen sind in drei Registern verzeichnet, denen ein Autorenverzeichnis folgt und ein Verzeichnis jener Textstellen, an denen C. von der Editio princeps von Sukenik abweicht. An Stelle der „Principaux termes hébreux pourvus de quelque explication" (S. 275f) hätte man gern ein vollständiges Wörterverzeichnis der Kriegsrolle gefunden mit allen Fundstellen in der Rolle, so wie C. ihren Text darbietet. Nach der begleitenden Anzeige hat er über Sukenik hinaus 527 Buchstaben mehr lesen und so 272 Wörter gewinnen können. Es ist ein außerordentlich gründlich geschaffenes Werk, das den Weg zur Kenntnis und zum Verständnis der Kriegsrolle öffnet. *G.*

Millar Burrows, Mehr Klarheit über die Schriftrollen. Neue Rollen und neue Deutungen nebst Übersetzung wichtiger jüngst entdeckter Texte. 8° (VII, 357 S. und ein Lageplan), München 1958, Beck. DM 20.—, geb. DM 24.—. — Vor drei Jahren ließ B. sein Buch The Dead Sea Scrolls (übers. „Die Schriftrollen vom Toten Meer", München 1957, Beck) erscheinen, eine ausführliche Darlegung der Entdeckungsgeschichte der Rollen, ihres Inhalts und der sofort einsetzenden Bearbeitung von seiten der Wissenschaft. Mehr Funde wurden seitdem bekannt, und vor allem ist die Diskussion wie ein immer breiter werdender Strom fortgeführt worden. Nur wenige sind in der Lage, sie in allen Publikationen einzusehen und zu verfolgen. Um so willkommener ist B.s Buch, das mit den einzelnen Phasen der Erörterungen bekannt macht und alle bedeutenderen Ergebnissen und Hypothesen — letztere zumeist mit einer vorsichtig zurückhaltenden Kritik — vorlegt. So setzt uns dieses Werk ins Bild bezüglich des Standes der Qumranforschung bis Anfang 1958. So wenig diese je zum Abschluß kommen wird, so wenig bedeutet das vorliegende Werk etwas Abschließendes, vor allem auch deshalb nicht, weil noch sehr viel Material zwar in den Händen der Wissenschaftler, aber noch nicht veröffentlicht ist. Wir erfahren, um nur die Hauptthemen zu nennen, das Neueste über Qumran und das Christentum, Q. und das AT, über den Ursprung und die Geschichte, über Glauben, Organisation und Riten der Qumranleute. Sehr willkommen ist die Übersetzung der seit 1955 veröffentlichten Textfunde (S. 334—352), die Aufzählung der bisher entdeckten nichtbiblischen Manuskripte (S. 353—356) und der seit 1955 erschienenen wichtigeren Literatur über Qumran (S. 358—368). Im allgemeinen zu urteilen ist der erste Rausch der Begeisterung vorüber, nur wenige Autoren leisten sich noch phantasievolle Extratouren, allen voran Allegro, auch Del Medico; sonst herrscht bei aller Freiheit für Hypothesen überall nüchterne Wissenschaft. So wertvoll ihre Resultate im einzelnen auch sind, vor allem auf dem Gebiet der Archäologie, der hebräischen Paläographie, der atl. Textgeschichte, der geistigen Welt der Qumranschriften, so wenig fällt eigentlich ab für das NT. Von Abhängigkeit kann kaum in einem Punkt die Rede sein (am ehesten noch bezüglich Johannes des Täufers). Wohl aber tritt die geistige Umwelt immer klarer zutage — Ideen, sprachliche Ausdrücke — in welcher Jesus gelebt und gewirkt hat und das Christentum als das große Neue entstanden ist. *G.*

Franz Weiser, In der Heimat des Herrn. Gr. 8° (108 S. u. 44 Bilder). Regensburg 1958, Habbel. — Dieses Buch des bekannten Volksschriftstellers bildet eine entzückende Lesung. Der Verf. fängt die Aufmerksamkeit des Lesers in solchem Maße, daß dieser die Pilgerfahrten selber mitmacht und die frommen Gefühle des Verf. in sich mitempfindet. Das Buch erhebt auf Gelehrtheit keinen Anspruch; die interessanten ganzseitigen Illustrationen sind meisterhaft gemacht und unterscheiden sich wohltuend von den Standardbildern ähnlicher Veröffentlichungen. *G.*

Stanislaus Lyonnet S. J., De Peccato et Redemptore. I. De notione peccati (Scripta Pontificii Instituti Biblici 111). 8° (92 S.). Rom 1957, Pont. Instituto Biblico. Lire 500.—. — Diese Schrift will wesentlich als Textbuch für Studierende beurteilt werden. Darauf weist hin die Einleitung „De Theologia Biblica"; Begriff, Bedeutsamkeit, und „Ob die Biblische Theologie den Namen Theologie verdient" (S. 7–25). Aber auch die Anordnung des übrigen Inhalts hält diese Linie. In gedrängtester Form wird Gedanke an Gedanke gereiht, zunächst über den Sündenbegriff, wie er sich aus der Erzählung vom Sündenfall ergibt, dann die Bedeutung der Termini für „Sünde" im AT und über „Sünde", soweit ihr Sinn sich aus der Geschichte des AT erfassen läßt, mit besonderer Betonung der *zelotypia* (Eifersucht) Jahves. Judentum und Qumran werden auf 3½ Seiten erledigt. Darauf folgt die Ermittlung des Sündenbegriffs aus den verschiedenen Gruppen der ntl. Schriften. Es liegt dem Verf. besonders daran, den objektiven Sündenzustand der Menschen herauszuarbeiten, da dieser den unmittelbaren gedanklichen Hintergrund für den Erlösungsbegriff bildet. Aus diesem Grund wird der Unterschied zwischen diesem Zustand und dem Wesen der persönlichen Sünde in der vorchristlichen Zeit und im NT etwas stiefmütterlich behandelt. Auch wäre man am Schluss für eine übersichtliche Zusammenfassung der Einzelergebnisse dankbar. *G.*

C. Spicq O. P., Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes. I. 8° (334 S.). Paris 1958, Gabalda. fFr 3200.—. — Vor drei Jahren erschien von unserm Verf. ein Band „Agape", in dem die Wortbedeutung von *ἀγαπᾶν, ἀγάπη* untersucht wird; vgl. die Anzeige ZkTh 77 (1955) 366f. Im vorliegenden Band führt er seine Untersuchungen insofern weiter, als er alle ntl. Texte, wo diese Ausdrücke vorkommen, mit Ausnahme der johanneischen Schriften, chronologisch geordnet untersucht, um die Bausteine für eine „théologie néo-testamentaire en fonction de la charité" zu sammeln. Gedacht ist wohl eine christliche Sittenlehre aufgebaut auf dem Begriff der „Liebe". Sp. sucht bei jeder Stelle den vollen Sinn herauszuarbeiten, wobei die blühende Ausdrucksweise eine gewisse Begeisterung des Verf. nicht verkennen läßt. Nachdem weitere Studien von ihm zu erwarten sind, ist eine Beurteilung der vorliegenden etwas erschwert. Vermutlich macht er später einsichtig, weshalb er den „Liebes"-Begriff ausschließlich aus *ἀγαπᾶν, ἀγάπη* ableiten will, ohne die vielen andern ntl. Stellen einzubeziehen, welche evident ebenfalls von der „Liebe" handeln, wenngleich unter andern Termini. Solche Stellen tauchen denn auch wie von selbst in den Zusammenfassungen auf, womit Sp. die einzelnen Abschnitte abrundet. Auffällig ist auch, daß von 1 Kor 13 nicht gehandelt wird, wohl aber von Mt 6, 24; Lk 7, 5; 11, 43, Stellen, wo *ἀγαπᾶν* sich in der Sphäre des profanen Lebens hält und seine Einbeziehung in den spezifisch christlichen Bereich etwas gezwungen erscheint. Die Art und Weise, wie Sp. die einzelnen Texte behandelt, ist wirklich umfassend; die Verwendung von *ἀγαπᾶν* in der LXX und in der profanen Literatur, nicht zuletzt in den Papyri, findet sorgfältige Beachtung, aber noch mehr — und das sehr mit Recht — die gedanklichen Zusammenhänge innerhalb des NT. In den Fußnoten bezeugen ganze Kaskaden von Zitaten die Verwendung auch der neuesten Literatur. Man ist auf die Fortführung dieser Untersuchung gespannt. *G.*

Yves M.-J. Congar O. P., Le Mystère du Temple ou L'Economie de la Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse (Lectio Divina 22). 8° (345 S.). Paris 1958, Editions du Cerf. — Dieses Buch, geschrieben für gebildete Leser, entfaltet an Hand der Schriften des AT und NT die Idee der Gegenwart Gottes im Tempel unter den Menschen. Die urtümliche Gegenwart Gottes in gnadenreicher Erhörung und Hilfe, mit einem gewissen Gebundensein erst an das Bundeszelt, dann an den Tempel, enthüllt sich besonders durch die Propheten und dann durch das Exil selbst mehr und mehr als Typus und Vorbereitung einer Gegenwart in viel höherem Sinn. Jesus der Messias wird in eigener Person der Tempel des Neuen Bundes. Indem er einerseits als Mensch aufgenommen wird in die Glorie Gottes, andrerseits die Gläubigen in mystischer Weise mit sich verbindet, verbindet er sie mit Gott dem Vater selbst und fügt so Himmel und Erde zu einer in höherem Sinn kosmischen Einheit, die ihrer Vollendung entgegengeht. Soweit die Hl. Schrift. Daß sie nicht alle Realitäten berührt, fühlt der Verf., wenn er S. 292 von unseren Kirchen spricht. Allerdings begnügt er sich zu sagen, daß sie Gebetsstätten sind, wo sich die Gemeinde zusammenfindet. Es wäre wohl noch einiges beizufügen über jene Gegenwart des Herrn, durch die unsere Kirchen aus einer toten Stätte zu einer lebendigen Heimat jedes Christenherzens werden. *G.*

Joannes Mehlmann O. S. B., Natura filii irae. Historia interpretationis Eph 2, 3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus (Analecta Biblica 6). Gr. 8° (XX u. 706 S.). Rom 1957, Pont. Instituto Biblico. Lire 5700.—. — In herkulischer Arbeit sammelt der Verf., was durch fast anderthalb Jahrtausend über Eph 2, 3 (*natura filii irae*) geäußert worden ist, nur die späteren Griechen bleiben weg. Mit dem Trienter Konzil hört die Geschichte der Interpretation auf, wenn man von „einigen neueren kirchlichen Dokumenten" absieht. Bei den lateinischen Kirchenvätern und späteren lateinischen Autoren ist alles in Ordnung, oder doch beinahe: die Paulusstelle spricht von der Erbsünde. Anders steht es bei den Griechen, aber doch nur auf den ersten Blick. Mit etwas gutem Willen lassen sich manche in die genannte Linie einreihen, zumal der Grundsatz angewendet wird: Wer nicht gegen euch ist, ist für euch (vgl. z. B. S. 540). Und wer nur von den *filii irae* handelt, meint doch auch *natura*, das ja auch in Eph 2, 3 zu lesen ist (vgl. z. B. S. 16f und 536f). Wer noch übrig bleibt, zählt angesichts der vielen Übereinstimmenden nicht mehr. Am Ende wird dann in einer etwas langatmigen Ausführung der Apostel Paulus selber verhört (S. 607—678) und als mit der Tradition übereinstimmend befunden. — So wenig gegen den Grundgedanken einzuwenden ist, daß sich die Lehre von der Erbsünde allenthalben aus Schrift und Tradition erheben läßt, so wenig befriedigt diese Studie. Nicht nur, weil der Verf. zu sehr von der Tradition ausgeht, sondern weil er der griechischen Freiheit nicht gerecht wird, und weil er aus der bloßen Tatsache, daß Eph 2, 3 von weitaus der Mehrzahl der Autoren in einem bestimmten Sinn angeführt wird, eine dogmatisch bindende Interpretation abliest. Wo ist der Nachweis, daß diese Autoren sagen wollten, wer gerade diesen Paulustext nicht ebenso verstehe wie sie, verstoße gegen den überlieferten Glauben? Bis auch dieser Nachweis erbracht wird, kann von einer dogmatisch bindenden Exegese von Eph 2, 3 nicht gesprochen werden. *G.*

Heinrich Schürmann, Das Gebet des Herrn. Aus der Verkündigung Jesu erläutert. 8° (143 S.). Freiburg 1958, Herder. Geb. DM 6.80. — Sch. schenkt uns mit seinem Büchlein keine landläufige „Erklärung" des Herrengebetes, derer es eine Unzahl gibt. Der Auslegung ist die lukanische Kurzfassung des Vaterunser zugrundegelegt, in der die innere Struktur des Gebetes präziser gefaßt ist; die Erweiterungen bei Matthäus werden zur Erläuterung der tragenden Gedanken bei Lukas verwendet. Im inneren Aufbau tritt der

Gedanke vom Kommen des Königtums Gottes in die Mitte. Anrede, Eröffnungswunsch und die drei folgenden notwendigen Bitten sind ganz in den Bann dieser ganzheitlichen Konzeption des Gebetes eingeordnet. Die gegebene Deutung findet auch im formalen Aufbau ihre Rechtfertigung. Die Auslegung geschieht durchwegs so, daß die Leitideen des Gebetes des Herrn aus der übrigen Verkündigung Jesu aufgehellt werden; das Gebet selbst aber wiederum, als *breviarium totius Evangelii* (Tertullian), erscheint als Schlüssel für die Verkündigung Jesu, indem darin die innere Gebetslogik Jesu in knappster Formulierung ihren Niederschlag fand. So führt die Gebetsschule Jesu immer wieder in die Lebensschule, zur notwendigen Gemeinschaft mit Jesus, aus der allein das Gebet echt gesprochen und vollzogen werden kann. Dem Haupttext des Büchleins sind eine Anzahl in Kleindruck gehaltener Exkurse über formkritische und in Einzelexegese gehende Teilfragen eingefügt, die in den Anmerkungen (fast 500 in dem kleinen Bändchen) auch dem Fachmann dienliche Details bieten. Das Bändchen erreicht in hohem Maß die glückliche Kombination von Fachexegese und religiös fruchtbarer Schriftauslegung. *J. Sint S. J.*

Gebhard Heyder, Paulus, das Wort an die Welt. Eine Synopse der Briefe des Apostels. 2., völlig neubearbeitete Ausgabe. 8° (399 S.). Olten 1957, Walter. — Der Versuch, das reichhaltige und vielschichtige Gedankengut der Paulusbriefe und Paulusreden aus der Apostelgeschichte (nicht in Auswahl, sondern vollständig) in synoptischem Überblick zu ordnen, ist als gelungen und hilfreich zu bezeichnen. Unter 350 Nummern werden Einzelthemen aufgestellt, zusammengefaßt in 13 größere Gruppenthemen, in die die einzelnen Abschnitte aus den Paulusbriefen eingeordnet werden. Die Briefeingänge und die biographische Charakteristik des Apostels und seines Amtes stehen am Anfang, die Nachrichten über Reisen, Mitarbeiter und Freunde und die Schlußteile der Briefe am Ende der Synopse. Den Hauptteil bilden die Abschnitte der theologisch und paränetisch lehrhaften Themen der paulinischen Verkündigung. Die thematische Anordnung dieses Stoffes geschieht in großen Zügen nach dem Aufbau des Römerbriefes als des „bestdisponierten Briefes" des Apostels. Ein „Führer durch die Synopse" und Personen- und Sachregister am Ende des Buches ermöglichen es, leicht das Wort des Apostels zu bestimmten Themen aufzufinden. Andererseits können mit Hilfe des Stellenregisters sofort zu jedem Abschnitt eines Paulusbriefes inhaltliche Parallelstellen aus den Paulusschriften aufgeschlagen werden. Ein kurzer Überblick über das Leben des Apostels und eine Einführung in seine Briefe ist vorangestellt. — Dem Seelsorger für die Verkündigung, dem Theologiestudenten für vertieftes Studium und dem Laien für fruchtbare Schriftlesung leistet das Buch gute Dienste. — Ein Druckfehler im Stellenregister fiel auf: Phil 1, 7 steht unter Nr. 294 (nicht 194). *S.*

Nello Caserta, Il dottore delle genti. 8° (372 S.). Rom 1958, Edizioni Ita. — In einer Einleitung und in zwölf Kapiteln behandelt der Verf. Leben, apostolisches Wirken und vor allem die Lehre des Völkerapostels. Die Ausführungen bieten nicht neue Ideen und Gesichtspunkte, sondern sind eine fleißige Sammelarbeit unter Benützung von viel Literatur. Häufig treten stark apologetische Tendenzen in den Vordergrund, die heute z. T. überholt erscheinen (z. B. S. 19: „il preteso sincretismo di Paolo"; S. 39: „la pretesa evoluzione del pensiero paolino" u. a. m.). Die Druckfehler bei der Angabe besonders der deutschen und englischen Literatur gehen über die Grenze des Erträglichen hinaus (z. B. S. 19. 25. 27. 45. 55. 56. 58 usw.). *S.*

Richard Gutzwiller, Meditationen über Johannes. 8° (362 S.). Einsiedeln 1958, Benziger. Geb. sFr 9.40. — Auf dem Krankenlager, von dem er nicht mehr

aufstand, sondern die Abberufung durch den erhielt, dessen geoffenbartem Wort ein Gutteil seiner Lebenskraft geschenkt war, hat G. das Manuskript zu den Meditationen über Johannes abgeschlossen. Die Art seiner Schriftauslegung ist im wesentlichen nicht verschieden von den früheren Bändchen der Meditationen über Matthäus und Lukas: Die mühevolle Kleinarbeit des Fachexegeten wird dem Dienst an der Verkündigung in Seelsorge und Frömmigkeit nutzbar gemacht ohne die Belastung durch das oft so schwerfällige, aber notwendige Rüstzeug des Fachmannes. — Ausgangspunkt der Meditationen ist immer der Text der Schrift. Die Auslegung erläutert die einzelnen Sinnabschnitte, die am Anfang in einem harmonisch gegliederten Gesamtaufbau herausgehoben werden, durch Hinweise sachlicher Natur und durch das Hineinstellen in den äußeren und inneren Zusammenhang des Evangeliums und der ganzen Hl. Schrift. Die Reflexionen (nur mehr für den 1. Teil vom Verf. fertiggestellt) suchen die religiösen Werte der einzelnen Abschnitte thematisch herauszuheben. Ohne Zweifel führen diese Meditationen dazu, den Wunsch des Verf. zu erfüllen: „Mögen die toten Buchstaben in der Schrift dem lebenspendenden Geist des menschgewordenen Wortes dienen!" *S.*

Otto Karrer, Biblische Meditationen. 8° (286 S.). München 1958, Ars Sacra. Geb. DM 11.80. — Verf. will mit seinen Meditationen „zwischen dem bibeltheologischen und erbaulichen Weg die Mitte halten, um heutigen Christen die Offenbarung nahezubringen". Die Ergebnisse der exegetischen Forschung werden benützt, um aus der Hl. Schrift Erkenntnisse und Anregungen für das Leben im Geiste Christi zu vermitteln. Dem Aufbau und Inhalt nach ist das Büchlein ein knappes Kompendium der biblischen Theologie: Gott der Dreieine, Kirche als Leib Christi, Hauptsakramente und urchristlicher Gottesdienst, Rechtfertigung und Heiligung in ihrer Auswirkung zur christlichen Gestaltung des Lebens, Parusie und Auferstehung, dies sind die Hauptgedankenkreise, denen jeweils mehrer Meditationen gewidmet werden. Jedem Abschnitt sind das Thema kennzeichnende Schriftstellen vorangesetzt, in der Darlegung der Gedanken wird reichlich die Hl. Schrift, vor allem des NT, herangezogen, um die Zusammenhänge der Ideen durch die ganze Schrift aufzuzeigen. So wird das Wort der Schrift in seinem Gehalt vor allem durch die Schrift selbst, nicht so sehr durch geistreiche Ideen interpretiert. Gerade dadurch führen die Meditationen zu fruchtbarer Schriftlesung hin. *S.*

Adolf W. Ziegler, Neue Studien zum ersten Klemensbrief. 8° (144 S.). München 1958, Manz. DM 10.80. — Acht der vorgelegten Studien befassen sich mit Problemen der Begegnung von Antike und Christentum, wie sie in 1 Kl greifbar werden. Mythus und Geschichte von Korinth, der Stadt der Briefadressaten, blieben nicht ganz ohne Einfluß auf die Prägung des Briefes. Die Sprache der Kampfspiele, die Terminologie der Offenbarung, der Prophetie und des Orakelwesens verwendet 1 Kl unbedenklich. Was er über die Rolle der Frau und im Rat zur Auswanderung an die Aufrührer sagt, entspricht zwar der antiken Vorstellungswelt, muß aber nicht notwendig von dort übernommen sein. Zwei Kapitel gehen den Fragen nach Autorität und Primat und der Vorgeschichte von 1 Kl nach. Die Autorität, die im Brief spricht, ist durchaus nicht römisch-imperial, sondern religiös zu verstehen; der römische Primat kommt im Brief nicht direkt zur Auswirkung, erklärt aber am besten das Eingreifen der römischen Gemeinde in Korinth. In der Heranziehung des verschiedenartigsten Materials erweist sich der Verfasser von 1 Kl als äußerst aufgeschlossen gegenüber dem antiken Bildungsgut, das er ohne Scheu und Unterscheidung zusammen mit christlichen Ideen einsetzt, um sein Ziel der Friedensstiftung in der Gemeinde von Korinth zu erreichen. Über allem aber steht, ohne Gefahr des Synkretismus oder der Verwischung der Gegensätze, die Herrlichkeit der in Christus geschenkten

Offenbarung, die in eine eigenartige, ideale Harmonie mit der antiken Geistigkeit im Ganzen des Briefes verschmolzen wird. — Methodisch sucht der Verf. der Studien durch gründliche Einzeluntersuchung, die sich immer am vorgegebenen Text orientiert und kritisch prüfend vorangeht, den Teilfragen nachzugehen und für sie den jeweils erreichbaren Grad historischer Gewißheit zu bestimmen. Manche Frage bleibt eher offen, als daß unbegründete Hypothesen aufgestellt werden. Trotz der vielen Einzelanalysen in den behandelten Fragestellungen wird immer darauf geachtet, das Ganze des Zusammenhanges und der Zielsetzung des Briefes zu wahren und alle Einzelheiten darin einzubauen. Dadurch kommt das reiche Material, das verarbeitet wird, dem Gesamtverständnis des Briefes zugute, der zwar starke Einwirkungen der Antike erkennen läßt, aber doch durch und durch sich als christliche Schrift erweist. *S.*

Jacques Hervieux, Ce que l'Évangile ne dit pas (Je sais — je crois 72). 8° (157 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—. — „Was das Evangelium nicht sagt", hat die ersten christlichen Generationen mehr bewegt als etwa uns heute; darum suchten sie die knappen, nüchternen Berichte des NT aufzufüllen. Das Ergebnis ist die weitverzweigte apokryphe Literatur des 1. bis 6. Jh. Einen kurzen Durchblick durch die bedeutendsten apokryphen Schriften zum NT, ihre Entstehung, ihren Gehalt und ihre literarisch-theologischen Tendenzen stellt Verf. in vorliegendem Bändchen zusammen. Die Anordnung geschieht nach den Rahmenthemen „Leben Mariens", „Kindheitslegenden Jesu", „Öffentliches Leben Jesu" mit drei Anhängen über Tod und Auferstehung, Apostellegenden und Apokalyptische Schriften. — Die Art der Stoffbehandlung hält sich im Rahmen der Reihe, in der das Heft erscheint, für den Nichtfachmann, aber durchaus kritisch. Im Schlußabschnitt werden die Gefahren der apokryphen Schriften und die Gründe ihres Ausschlusses aus der kanonischen Literatur, aber auch ihr Wert als Träger mündlicher Überlieferung und ihr Einfluß auf Liturgie und Kunst in großem Überblick herausgehoben. *S.*

J. Venard C. J. M., Israel in der Geschichte. Deutsche Bearbeitung von E. Beck. 8° (90 S.). DM 5.80; **De Vaulx und Ch. Deville, Die Zeugen des Gottessohnes.** Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas. Deutsche Bearbeitung von A. Baum. 8° (108 S.). DM 5.80; **Karl Hermann Schelkle, Die Mutter des Erlösers.** Ihre biblische Gestalt. 8° (96 S.). DM 5.80. — Alle drei Bändchen aus der Reihe: Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift. Hrsg. von Eleonore Beck, Willibrord Hillmann, Eugen Walter. Düsseldorf 1958, Patmos-Verlag. — Mit der Veröffentlichung dieser neuen Reihe wollen Herausgeber und Verlag dem Seelsorger für seine Arbeit und vor allem dem Laien, der an der Hl. Schrift interessiert ist, die Quellen des Gotteswortes erschließen, um seinen religiösen Gehalt auszuschöpfen. In drei Abteilungen, die durch je eines der angezeigten Bändchen eröffnet werden, soll eine vertiefte Kenntnis der Umwelt der Bibel, des Sinnes der biblischen Bücher und der religiösen Bedeutung ihrer Aussage ermöglicht werden. Die beiden ersten Bändchen sind im wesentlichen Übertragungen französischer Arbeiten. „Israel in der Geschichte" zeichnet den Rahmen der äußeren Geschichte des atl. Gottesvolkes von Ur, der Heimat Abrahams, bis Babylon, dem Land der Verbannung. „Die Zeugen des Gottessohnes" führen in Eigenart, Zielsetzung und theologischen Gehalt der urchristlichen Verkündigung ein, wie sie in den synoptischen Evangelien ihren Niederschlag fand. „Die Mutter des Erlösers", eine Neuarbeit des bekannten Tübinger Neu-Testamentlers, bietet eine gedrängte, aber gediegene Theo-Logie an Hand der neutestamentlichen Aussagen über Maria. Während die Arbeiten der ersten beiden Abteilungen mehr vorbereitend sind zum Verständnis der Hl. Schrift, führt das dritte Bändchen (der Thematik der Abteilung entsprechend) in die Tiefe zur religiösen Fruchtbarkeit des Gotteswortes.

Die Ausstattung ist geschmackvoll und in der Wahl der Einbandbilder künstlerisch hochstehend. Der geplanten Fortsetzung der Reihe wird — entsprechend der Absicht der Herausgeber — der Erfolg gewünscht, daß sie wirklich „weitere Kreise" erreichen. *S.*

Le Nouveau Testament, traduit en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem. 8° (879 S.). Paris 1958, Editions du Cerf. — Eine eigens bestellte Revisionskommission unter Leitung der École Biblique redigierte vorliegende Ausgabe des NT in französischer Sprache nach dem erprobten Text der Bible de Jérusalem. Der Text wurde zugunsten größerer Einheitlichkeit überarbeitet, ohne jedoch „Uniformität um jeden Preis" auf Kosten der Treue zum Urtext zu erzwingen. Die textkritischen Anmerkungen sind auf ein Minimum eingeschränkt (z. B. Markusschluß; Perikope von der Ehebrecherin; Komma Johanneum und andere bedeutsamere Varianten). Interessant ist der Versuch, die Reden des Johannesevangeliums und den 1. Johannesbrief in der Rhythmik der Ursprache (auch im Druckbild) nachzuahmen. Am Rand des Schrifttextes wird auf Parallelstellen verwiesen und vor allem auf ausführliche Erklärung von „Schlüssel-Begriffen", die in einem alphabetischen Register am Schluß geordnet aufscheinen. Fußnoten geben erklärende Hinweise sachlicher und theologischer Art zum bessern Verständnis des Textes. — Die Einführung zu den einzelnen Büchern von P. Benoit und P. Boismard (für die Johannesschriften) hält sich im Rahmen einer aufgeschlossenen, aber gemäßigten Kritik (z. B. Echtheit von 2 Thess, Pastoralbriefe, Pseudonymität von 2 Pt), wie sie in den Einzelfaszikeln der „Bible de Jérusalem" ausführlicher dargelegt ist. Die Ausgabe zeugt durch ihre gedrängte Fülle des gebotenen Materiales für den Hochstand der Bibelarbeit der École Biblique. *S.*

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l' École Biblique de Jérusalem. 8°. Paris 1958/59, Editions du Cerf: L. Cerfaux-J. Dupont, Les Actes des Apôtres. 2e éd. revue (221 S. u. 1 Karte); E. Osty, Les Épîtres de Saint Paul aux Corinthiens. 3e éd. revue (121 S.); S. Lyonnet, Les Épîtres de Saint Paul aux Galates, Aux Romains. 2e éd. revue (139 S.); Pierre Dornier, Les Épîtres de Saint Paul à Timothée et à Tite. 2e éd. revue (65 S.); C. Spicq, L'Épître de Saint Paul aux Hebreux. 2e éd. revue (95 S.). — Daß eine Reihe der Bändchen aus der Sammlung La Sainte Bible von Jerusalem innerhalb weniger Jahre in zweiter und z. T. in dritter Auflage erscheinen, ist ein Beweis des guten Anklanges, den sie gefunden. Nicht nur daß die Verfassernamen von vorneherein für Qualität bürgen, die sehr gedrängte Bearbeitung vereinigt in den äußerlich eher unscheinbaren Bändchen eine Fülle wertvollen Materiales. Da die Ausgabe an sich mehr als Übersetzung der Hl. Schrift in die französische Sprache gedacht ist (ähnlich der deutschen Echter-Bibel), wurde auf genaue und gute Textgestaltung Bedacht genommen. Ein eigener Fußnotenapparat bietet laufend die wichtigsten Sonderlesarten bedeutender Handschriften und alter Übersetzungen, die für die Auslegung von Wert sind (vgl. die Varianten des westl. Textes in der Apg). Ein zweiter Fußnotenteil enthält erklärende Hinweise zur Auslegung und vor allem zum theologischen Verständnis des Schrifttextes. Eine große Zahl von Parallelstellen und Verweisen auf den Zusammenhang mit den übrigen Schriften des AT und NT gibt wertvolle Anregung zur religiös-theologischen Vertiefung der Schriftlesung. Die Einführungen zu den einzelnen Büchern scheuen trotz ihrer Kürze nicht davor zurück, auch schwierige Fragen aufzugreifen und im Geist der Aufgeschlossenheit gegenüber dem heutigen Stand der Forschung zu klären (z. B. in der Behandlung des Problems der Reden in der Apg, der Echtheit der Pastoralbriefe). Auch der exegetische Fachmann wird nicht selten mit Nutzen die Kommentare in die Hand nehmen können, wenn sie auch in erster

Linie dem Seelsorger, dem Theologiestudenten und dem an der Bibel interessierten Laien zugedacht sind. *S.*

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Bd. 26. Epistulae Catholicae, Apocalypsis. 2. Lieferung: 1 Pt. 4° (S. 65—184). Freiburg 1957, Herder. — Treu ihrer Absicht, jedes Jahr, wenn möglich, einen neuen Faszikel des neuen „Sabatier" erscheinen zu lassen, legen die Herausgeber im Jahre 1957 den zweiten Faszikel zu den Katholischen Briefen vor. Er enthält das Explicit zum Jakobusbrief und den Ersten Petrusbrief bis zum Anfang von 1 Pt 5, 13, also praktisch diesen ganzen Brief. Es ist interessant zu beobachten, daß für 1 Pt etwa zehn Textzeugen mehr als für Jak herangezogen werden konnten. Während für Jak nur „vereinzelte Spuren" des jüngeren afrikanischen Textes nachzuweisen sind, spielt dieser für 1 Pt eine nicht unbeträchtliche Rolle. Andrerseits notiert die „Vetus Latina" für die Vulgata des Jak „einen alten Text", der seit den Frühschriften Augustins zu belegen ist, für 1 Pt hingegen findet sich die Vulgata als „durchgreifende Revision nach G" (dem griechischen Text) zuerst bei Pelagius. Wir wünschen dem verdienstvollen Unternehmen guten Fortgang. *P. Gaechter S. J.*

L'Évangile de Jean. Études et Problèmes par M. E. Boismard, F. M. Braun, L. Cerfaux, J. Coppens, I. de la Potterie, J. Giblet, W. Grossouw, A. Laurentin, V. Martin, Ph. H. Menoud, G. Quispel, H. Van den Bussche (Recherches bibliques III). 8° (258 S.). Louvain 1958, Desclée de Brouwer. bFr 195. —. — Das Buch ist die Frucht der achten Biblikertagung von Löwen (Journées Bibliques de Louvain) und wie diese dem Johannesevangelium gewidmet. Eine einleitende Übersicht von Menoud über die Studien zu Johannes während der letzten zehn Jahre läßt erkennen, daß auf dem Weg über literarische und selbst theologische Studien der geschichtliche Wert des vierten Evangeliums in helleres Licht gerückt wird. Boismard beleuchtet von den Textvarianten aus die aramäische Urform von Jo, Van den Bussche tritt für die Ursprünglichkeit der überlieferten Abfolge der Teile von Jo 1—12 ein. Braun und Quispel untersuchen den geistigen Hintergrund dieses Evangeliums, was auch Coppens anstrebt, sofern er die Gabe des Geistes in Jo vergleicht mit den Texten von Qumran. Umgekehrt weist Cerfaux nach, daß das sog. johanneische Logion Mt 11, 27 in keiner literarischen Abhängigkeit zu Johannes steht. Theologisch sind die Ausführungen von Giblet über Jesus und den Vater, und von Grossouw über die Verherrlichung Christi nach dem vierten Evangelium. De la Potterie liefert einen Beitrag über die Unsündlichkeit nach 1 Jo 3, 6—9 und Laurentin über Jo 17, 5 nach Augustin und seinen Vorgängern. Diese Sammlung von zum großen Teil ausgezeichneten Studien sind für die künftigen Johannesforschung unentbehrlich. *G.*

Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5., verbesserte und stark vermehrte Aufl. 4° (XV S. und 1780 Sp.). Berlin 1958, Töpelmann. Geb. DM 78.—. — Was in der Besprechung der ersten zwei Lieferungen des Werkes in dieser Zeitschrift grundsätzlich gesagt wurde — ZkTh 80 (1958) 351f — kann für die nun abgeschlossen vorliegende Neuauflage voll und ganz bejaht werden. Die Erweiterung des Gesamtwerkes um mehr als 140 Spalten ist der sofort ins Auge fallende äußere Beleg dafür. Die Literaturangaben wurden durch die seit der letzten Auflage erschienenen Faszikel des ThW von Kittel ergänzt, soweit sie bis zum Abschluß der Redaktion vorlagen. — Zu φῶς (Sp. 1725) wird vermißt: S. Aalen, Die Begriffe „Licht" und „Finsternis" im AT, im Spätjudentum und Rabbinismus, Oslo 1951. Der beste Dank an Herausgeber und Verlag wird sein,

wenn das Wörterbuch in seiner bereicherten Neuauflage immer mehr dazu dient, Gehalt und Geist des geoffenbarten Wortes der Schrift aufzuhellen.

J. Sint S. J.

Bibeltheologisches Wörterbuch. Hrsg. von Johannes B. Bauer. 8° (859 S.). Graz 1959, Styria. Geb. S 239.—, DM 38.50. — Das vorliegende Wörterbuch schließt, mindestens für den deutschsprachigen Raum eine empfindliche Lücke in der Reihe der Hilfsmittel, auf fachlich solider Basis tiefer in den religiösen Gehalt des Offenbarungswortes einzuführen. 40 Mitarbeiter, auch aus Frankreich und Belgien, deren Namen guten Klang hat, leisteten dem Bemühen des Herausgebers um Beiträge Folge. Dadurch wurde ein Arbeitsbehelf geschaffen für den praktischen Seelsorger und Theologen, aber auch jeden interessierten Bibelleser, der die theologisch bedeutsamen Begriffe aus der Hl. Schrift erschließt. An die 100 Stichworte aus der Hl. Schrift des AT und NT sind herausgegriffen und nach ihrem Gehalt in der Ursprache untersucht. Gründlich wird der Bedeutung im hebräischen und griechischen Urtext und den Qumranschriften nachgegangen, um die Umprägung dieser Ausdrücke in die viel mehr differenzierte heutige Fachsprache und theologische Begriffswelt hervortreten zu lassen. So bieten die Artikel, deren einzelne bis zu 30 und 40 Seiten lange, gründliche Zusammenfassungen sind (z. B. Geist, Gott, Liebe, Reich Gottes), einen guten Zugang zu dem, was in dem inhaltsreichen, von Gottes Geist vollem Wort der Schrift ausgesagt ist. Die Entfaltung der Begriffe im Laufe der Offenbarungsgeschichte wird in ihren Wesenszügen nachgezeichnet. Auf alle historischen und archäologischen Angaben ist bewußt verzichtet. Auch will das Wörterbuch keine systematische Gesamtdarstellung der biblischen Theologie sein, sondern wichtige Bausteine dafür erarbeiten, die der Verkündigung und fruchtbaren Schriftlesung dienen sollen. Zu jedem Stichwort ist die wichtigste Literatur verzeichnet. Das Stichwortregister am Schluß verweist auf nicht als eigene Artikel bearbeitete Begriffe und erweitert dadurch die Verwendbarkeit des Werkes. *S.*

Robert Morgenthaler, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes. 4° (188 S.). Zürich-Frankfurt a. M. 1958, Gotthelf. — Diese erste, den gesamten Wortschatz des NT umfassende Statistik legt die 21. Ausgabe des griechischen Nestletextes ihrer Zählung zugrunde. Den Kern des Werkes bildet das statistische Vokabular von 91 Seiten Umfang, in dem alle Worte des NT in alphabetischer Reihenfolge nach der Häufigkeit ihres Vorkommens in den einzelnen Schriften verzeichnet sind. Ausgehend von diesem grundlegenden Vokabular werden eine Reihe ausgewählter Einzelaufstellungen gemacht, wie z. B. grammatikalische Statistik zu den häufigsten Wörtern und Wortverbindungen, Statistik der Präpositionen und Verba composita, Fremdwörter u. a. m. Der Wortschatz und die Wortarten des NT werden einer eigenen Untersuchung unterzogen, sowie Häufigkeitstabellen für das gesamte NT, einzelne Hauptabteilungen und die einzelnen Schriften erstellt, aus denen ersichtlich ist, welche Wörter wie oft in den einzelnen Schriften vorkommen. Unter Zuhilfenahme der mathematischen Kombination kann der Vokabularzusammenhang zwischen den einzelnen Schriften des NT erhellt werden, d. h. wieviele Wörter sich in je zwei, drei oder mehr Schriftgruppen oder Einzelschriften des NT finden und wie groß die Häufigkeit ihres Vorkommens ist. Für eine Reihe von Schriften und Schriftgruppen des NT sind die Kombinationstabellen ausgezählt und erstellt, für weitere Ausarbeitung dient das statistische Vokabular als Grundlage. Weiters wird dem Zusammenhang des ntl. Wortschatzes mit der griechischen Literatur der vorchristlichen Zeit außerhalb und in der Septuaginta nachgegangen. Eigene Tabellen zeigen die Vorzugswörter einzelner ntl. Schriften und die vier häufigsten Wörter des NT (Artikel, *καί*, *αὐτός*, *δέ*) sind auf ihr Vorkommen von 100 zu 100 Wörtern Text im NT durchgezählt und in graphischen Tabellen dargestellt.

Die 121 Seiten statistischer Tabellen sind in einem Kommentar von etwa 60 Seiten erläutert. Eine Reihe von Problemen, die sich bei der Erstellung der statistischen Tabellen ergaben, sind darin angeschnitten oder angedeutet. Abschließend zeigen drei Beispiele, wie die Wortstatistik dienlich sein kann zur Klärung von Echtheitsfragen (Mk 16, 9—20; Jo 7, 53—8, 11; Lk 2, 1—20). — Besonders hervorzuheben ist die weise Mäßigung, mit der der Verf. immer wieder auf die Grenzen der Möglichkeiten und die Vorsicht bei Auswertung statistischer Aufstellungen hinweist. Mit der Wortstatistik muß immer Hand in Hand die exegetische Untersuchung gehen. Doch ist aus den auswertenden Hinweisen im Kommentar zu den Tabellen vielfach ersichtlich und bestätigt, welchen Nutzen die statistische Arbeit am Text des NT bringen kann. Die mit größter Mühe erstellten und in diesem Werk veröffentlichten Statistiken und die Erläuterungen aus der reichen Erfahrung des Verf. geben die Möglichkeit zu weiterem fruchtbringenden Ausbau der statistischen Untersuchung des NT. *S.*

Bibliographie Biblique. 4° (XX u. 398 S.). Montreal 1958, Les Editions de l'Immaculée-Conception. $ 3.50. — Die Bibliographie verarbeitet 28 Zeitschriften, umfassend die Jahre 1920 bis 1957, und die bedeutendsten Fachbücher der katholischen Bibelwissenschaft, die in englischer, französischer und lateinischer Sprache in den letzten Jahrzehnten erschienen sind, in mehr als 9000 Referenzen. Der Stoff gliedert sich in vier Sektionen, die in mehr als 1100 Rubriken und Unterrubriken aufgeteilt sind: 1. Einleitungswissenschaft. 2. AT: Kommentare, allgemeine Studien, Arbeiten zu Einzeltexten. 3. NT: Bibliographie zu den einzelnen Büchern; Person und Leben Jesu. 4. Biblische Themen. — Die einzelnen Sektionen sind im Band durch verschiedenfarbiges Papier äußerlich deutlich gekennzeichnet. Ein Stoffregister am Anfang gibt in Übersicht die Aufteilung in die Themen, nach denen die Einordnung der Referenzen geschieht. Der Rubrikenindex am Schluß ordnet in alphabetischer Reihenfolge die Stichworte der Aufteilung in der Bibliographie. *S.*

Homiletik und Katechetik

P. Hitz, L'annonce missionnaire de l'évangile. 8° (267 S.). Paris 1954, Cerf. — Daß die Volksmissionspredigt in ihrer überlieferten Form den heutigen Menschen nicht mehr ganz erreicht, ist wohl schon längst bekannt, aber zu einer wirklichen Reform der Predigt hat diese Erkenntnis noch nicht geführt. Das vorliegende Werk besitzt daher noch immer seine Aktualität. Der Verf. vergleicht hier die Predigt von heute mit der apostolischen Verkündigung und muß feststellen, daß die beiden bei aller Identität des Glaubensinhalts doch bedeutend voneinander abweichen. Die Predigt der Apostel war grundsätzlich heilsgeschichtlich orientiert; sie war christozentrisch und rückte das Ostermysterium ebenso wie die Parusie in gebührender Weise in den Vordergrund; das sakramentale Leben und die Lehre von der Kirche fügte sich als ein Teil des Christusgeheimnisses organisch in diese Zusammenhänge ein. Dem gegenüber zeigt die Volksmissionspredigt, wie sie seit den Zeiten eines Alphons von Liguori ausgebildet wurde, eine Gestalt, in der alle diese grundlegenden Aspekte ihre beherrschende Stellung verloren haben. Der dogmatischen Konzeption fehlt jede Einheitlichkeit (H. zitiert das Wort Congars von der „theologischen Atomisierung"), der Mensch ist in den Vordergrund gerückt und die Erfüllung der sittlichen Pflichten wird übermäßig betont. Es wirken hier, wie H. bemerkt, zum Teil noch antireformatorische Gedanken nach, vor allem aber hat ein überspitzter Individualismus diese Predigtart geprägt. In einer Zeit, wo das Volk in seiner Gesamtheit noch gläubig war, mochte diese Predigt zwar genügen, aber heute wird ihre Unzulänglichkeit deutlicher sichtbar. H. fordert daher die Rückkehr zu jenem Urtyp

der Predigt, der in der apostolischen Verkündigung zu finden ist. Nur so ist es möglich, daß auch die erste und wichtigste Phase eines jeden Bekehrungsprozesses wieder vollzogen wird: die Wende zum Glauben. Wir können den Ausführungen des Verf. nur zustimmen und es wäre zu wünschen, daß sie für die Praxis bald richtungweisend würden. *W. Croce S. J.*

Alfred Barth, Katechetisches Handbuch zum katholischen Katechismus. 3. Bd.: Vom Leben nach den Geboten Gottes. 8° (758 S.). Stuttgart 1957, Schwabenverlag. — Mit dem vorliegenden Band schließt der Verf. sein wertvolles Hilfsbuch zum neuen Katechismus ab. In einem einleitenden Abschnitt legt er die Grundsätze dar, die ihm bei der Behandlung der Sittenlehre maßgebend waren. Er fordert vor allem eine möglichst innige Verbindung von Moral und Dogma; denn die christliche Ethik ist Seinsethik und hat ihre Grundlage in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Sie ist ferner personal und religiös, da sich nämlich der Christ von einem lebendigen Gott gerufen weiß, seinen Auftrag in der Welt zu vollziehen. Den einzelnen Katechesen schickt B. jeweils einige Vorbemerkungen voraus, die die dogmatischen Zusammenhänge aufzeigen und zugleich einige methodische wie psychologische Hinweise geben. Die Katechesen selbst werden wie schon in den früheren Bänden in mehreren, verschiedenen Fassungen vorgelegt, wobei jede von ihnen soviel Neues bietet, daß der Katechet nach Belieben auswählen und das eine Stundenbild durch Gesichtspunkte aus anderen Katechesen ergänzen kann. Die Beispiele, welche der Verf. auch in diesem Band zu jedem Lehrstück in einem eigenen Abschnitt anfügt, sind gewiß von unterschiedlicher Qualität, im allgemeinen aber sehr treffend und brauchbar. Im übrigen beweist allein schon die weite Verbreitung, welche dieses Werk seit dem Erscheinen des ersten Bandes gefunden hat, wie dankbar die Katechetenwelt dem Verf. für dieses sorgfältig gearbeitete Handbuch ist. *C.*

Johann N. Pemsel, Jugendkatechesen für die Berufsschulen, I: Der Mensch; II: Der Herr. 8° (350 u. 533 S.). Regensburg 1958, Pustet. Geb. DM 14.50. u. 16.—. P., der bereits ein Merkbuch für die katholische Berufsschuljugend (Unser Heil, Regensburg 1955) und ein Heft mit Zeichenvorlagen (Der Katechet zeichnet mit der Jugend, Regensburg 1956) herausgegeben hat, legt hier fertig ausgearbeitete Katechesen für den Religionsunterricht an den Berufsschulen vor. Alle drei Werke sind aufeinander abgestimmt. Sie folgen in der Anordnung der Themen dem bayrischen Lehrplan von 1954 und sind zunächst nur für den Berufsschulunterricht in den Diözesen Bayerns gedacht. Den einzelnen Skizzen liegt derselbe Plan zugrunde: Wiederholung (im Anschluß an ein konkretes Beispiel), Vorbereitung, Zielangabe, Darbietung, Zusammenfassung, Anwendung. Der Verf. hält sich also an das bekannte Formalstufenschema, tritt jedoch für eine weitgehende Auflockerung ein. Er lehnt es z. B. ab, den ganzen oder auch nur den wesentlichen Inhalt der Katechese aus einem einzigen Anschauungsbild abzuleiten. Die Skizzen enthalten daher entsprechend viele Beispiele und die Katechesen erfolgen in einem bunten Wechsel von Erzählung, Gespräch, Zeichnung und Erklärung. Man erkennt sehr bald, daß ein erfahrener Praktiker diese Stundenbilder geschaffen hat. Trotzdem fragt man sich manchmal, ob die Beispiele genügend zeitgemäß und die Darlegungen lebensnah genug gehalten sind. *C.*

Johannes Bauer, Die biblische Urgeschichte. Ein Handbüchlein für die alttestamentliche Katechese (Paderborner Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Heft 7). 8° (87 S.). Paderborn 1956, Schöningh. — Der Verf. nimmt hier in sechs kurzen Kapiteln zu den altbekannten Fragen, welche die Urgeschichte dem modernen Leser aufgibt, Stellung. Die Lösungen sind weder neu noch in jeder Hinsicht endgültig, sie entsprechen jedoch dem Stand der neuesten Forschung

und werden zum Teil recht gut begründet. Für den Katecheten, der nicht die Zeit findet, ausführliche Kommentare nachzulesen, eine praktische Hilfe. *C.*

Josef Dreißen, Mahl und Opfermahl in der Katechese (Paderborner Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Heft 8). 8° (VIII und 79 S.). Paderborn 1956, Schöningh. DM 3.40. — Daß die Sakramente anzeigen, was sie bewirken, ist ein altes, theologisches Axiom. Was für Folgerungen sich daraus für die Praxis ergeben, haben wir leider erst sehr spät gelernt. Der Verf., der mit Recht bemerkt, daß der landläufige Erstkommunionunterricht viel zu hoch ansetzt, ist darum bemüht, die Eucharistiekatechese mit der Erklärung des sakramentalen Zeichens, d. i. des Mahles zu beginnen. Er zeigt die Stufen auf, die wir dabei einzuhalten haben: Erklärung der Gaben Brot und Wein — Sinn des Essens — Sinn des Mahles; letzterer ist ein vierfacher: er weist einen sozialen, einen aszetischen und einen religiösen Aspekt auf; dazu kommt das Opferungsmoment, das unzertrennlich mit dem Begriff des Mahles verbunden ist. Wer dieses ausgezeichnete Büchlein liest, dem gehen nicht nur neue Perspektiven auf, er empfängt zugleich äußerst konkrete Anregungen, den Erstkommunionunterricht didaktisch richtig und religiös fruchtbar zu gestalten. *C.*

Wilhelm Hünermann, Geschichte des Gottesreiches. II. Bd.: Das Kreuz auf den Fahnen. 8° (320 S.). Luzern 1957, Rex-Verlag. — Die Kirchengeschichte des Mittelalters von den Tagen Karls d. Gr. bis zum Vorabend der Reformation ist in dem vorliegenden Band in rund 40 Einzelbildern festgehalten. Packende Schilderungen, für den Jugendseelsorger und Katecheten ein wertvoller Behelf. *C.*

Karl Maria Scherer, Lebe im Heiligen Geist. 8° (191 S.). Luzern 1958, Rex. — Der Verf. bietet uns hier einen Firmunterricht, der durch seine Originalität und Lebendigkeit auffällt. In den ersten sieben Katechesen ist S. bemüht, das Wesen des Hl. Geistes aus seinem Wirken in der Natur und in der Heilsgeschichte zu erschließen, die restlichen zehn Stundenbilder erklären uns, was der Hl. Geist in der Seele des Firmlings schafft. Bibel und Liturgie, vor allem der Ritus des Firmsakramentes, aber auch persönliche Erlebnisse liefern dem Verf. reiches Anschauungsmaterial. Auf diese Weise gelingt es ihm, nicht nur den Verstand der Kinder anzusprechen, sondern die heiligen Geheimnisse ihnen auch erlebnismäßig nahe zu bringen. So dürfte dieses Buch auch das Ziel erreichen, dem es, wie schon der Titel verrät, in erster Linie dienen möchte: es kann helfen, Menschen zu formen, die auf die Regungen des Geistes achten und danach ihr Gewissen bilden. *C.*

Josef Brems, Zeichnungen zum Katholischen Katechismus für Wandtafel und Werkheft. 8° (XX u. 124 S.). München 1956, Ehrenwirth. — **Bruno Dreher** und **Hans Dieter Strittmatter, Bildkommentar zum neuen Katechismus.** Werkbuch zum Wandtafelzeichnen. Gr.-8°, Querformat (X u. 117 S.). Freiburg 1957, Herder. — Die Zeichenvorlagen, die Brems unter Mitarbeit von Klemens Tilmann herausgegeben hat, erfreuen sich in Katechetenkreisen schon lang großer Beliebtheit. Sie bieten zu jedem Lehrstück verschiedene, oft sehr originelle Motive, die sich zur Veranschaulichung der wesentlichsten Grundgedanken gut verwerten lassen. Da sie sich auf die Wiedergabe bloßer Symbole beschränken, stellen sie an die zeichnerische Leistungsfähigkeit des Katecheten keine besonderen Anforderungen. — Etwas anders in der Auffassung und Gestaltung nimmt sich das Werkbuch von Dreher-Strittmatter aus. Hier war es das Anliegen der Verf., einen „Bildkommentar" zu liefern, d. h. sie wollten den Hauptinhalt der Katechismuslehrstücke nicht nur zeichnerisch festhalten, sondern zugleich auch deuten. Vor allem die großen theologischen Zusammenhänge sollten sichtbar gemacht werden. Das geschieht gewöhnlich dadurch, daß einem Mittelbild mehrere Nebenbilder zugeordnet werden, welche die Sinnfülle des Hauptge-

dankens in seine Teilaspekte zerlegen. Diese Bilder sind durchwegs der Heilsgeschichte entnommen, welche tatsächlich am besten geeignet ist, die zentralen Dogmen unseres Glaubens in ihrer tieferen Bedeutung zu veranschaulichen. Das Werkbuch von D. und S. hat dadurch vor den Skizzen von Brems vieles voraus. Der 33. Merksatz des Katechismus z. B. mit dem Thema „Kampf der Engel" wird bei Brems nur durch zwei kleine Symbole festgehalten (Schwert als Symbol für Michael und Licht, das sich in einen Blitz verwandelt, der zur Erde fährt, als Zeichen für den Sturz Luzifers), während der Bildkommentar von D. die drei größten Phasen des Geisterkampfes zeichnerisch andeutet: Gen 3, 15 (Maria mit dem Kind, darunter die Paradiesesschlange), der Kampf Christi gegen den Satan (repräsentiert durch die Heilung des Besessenen Mk 5, 1—17 und die Zurückweisung des Versuchers in der Wüste Mt 4, 1—4; daneben die Gestalt des Judas, der zum Werkzeug des Teufels wird) und schließlich das Bild aus der Apokalypse 12, 1—6. 17 (Kampf des Satans gegen das Weib). Gewiß ist der zeichnerische Aufwand hier weit größer, dafür aber werden auch die grandiosen theologischen Perspektiven treffend zum Ausdruck gebracht. Es wäre daher zu begrüßen, wenn diese Art der katechetischen Zeichnung, die der Verf. in seinem ersten Werkbuch (1955) als „neues Zeichnen" einführt, mehr geübt würde. Die im Werkbuch getroffenen Kompositionen sind vielleicht nicht immer die glücklichsten, jedenfalls nicht die einzig möglichen. Immer aber wird der Katechet hier wertvolle Anregungen finden, die Katechese lebendig und zugleich theologisch tief zu gestalten. *C.*

Wolfgang Nastainczyk, Johann Baptist Hirschers Beitrag zur Heilpädagogik (Beiträge z. Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte, Heft 11). 8° (151 S.). Freiburg 1957, Herder. — Im ersten Teil dieser Arbeit entwirft der Verf. ein Bild von Hirschers heilerzieherischem Wirken in Theorie und Praxis. Wenn sich dabei auch zeigt, daß der Begriff „Heilpädagogik" von Hirscher noch überaus eng gefaßt wird (seine Sorge gilt ja nur der sittlich verwahrlosten Jugend, während die Erziehung von Kindern, die sonst irgendwie geistig oder physisch verkümmert sind, außerhalb seines Bemühens liegt), so entwickelt er doch Ideen, die für die Heilpädagogik jeder Art und jeder Zeit von ernst zu nehmender Bedeutung sind. Seine Heilerziehung ist vor allem durch und durch theologisch orientiert. Er sieht den Menschen als etwas Ganzes. Die Seelsorge hat daher die Aufgabe, den Menschen als ganzen (und nicht nur seine Seele) zu retten. Er betrachtet deshalb die Kirche als die erste Instanz, die sich der gefährdeten Jugend anzunehmen hat. Mit einer Einseitigkeit, die wir heute nicht mehr gutheißen können, spricht er — ähnlich wie andere Zeitgenossen — dem Staat den Beruf zum Erziehen ab (77). Hirschers Kunst der Ganzheitserfassung befähigt ihn ferner zu echtem, individuellem Erziehen. Der intuitive Blick für die spezifische Eigenart eines Menschen führt ihn weiter als das heute modern gewordene schablonenmäßige Testen. Auch sein oft zitierter Grundsatz „Vorbeugen ist besser als heilen" sollte die pädagogische Losung für unsere Tage werden. Im übrigen — darauf weist der Verf. im zweiten Teil seiner sorgfältig gearbeiteten Studie hin — steht Hirscher mit seinem Gedankengut keineswegs einsam in seiner Zeit. Er ist vielfach beeinflußt, sicher von Sailer, Graser, Hergenröther und Stapf, wahrscheinlich aber auch noch von vielen anderen. Das ganze Erbe der Aufklärungspädagogik und des darauffolgenden Humanismus ist in Hirscher, ohne daß er sich dessen vielleicht bewußt war, fruchtbar geworden. *C.*

Johann Schmidt, Entwicklung der katholischen Schule in Österreich. 8° (214 S.). Wien 1958, Herder. S 48.—. — Der Verf. unterscheidet in der österreichischen Schulgeschichte drei Perioden, die er folgendermaßen kennzeichnet: zuerst (bis zum 12. Jh.) lag das Schulwesen ausschließlich in der Hand der Kirche,

wodurch der „konfessionelle" Charakter der Schule ganz von selbst gewährleistet war. Für die zweite Periode, die mit dem Anwachsen der Städte und dem aufblühenden Handel gegen Ende des 12. Jh. einsetzte, ist das wachsende Interesse der staatlichen Instanzen an der Schule charakteristisch. Die konfessionelle Ausrichtung der Schule blieb auch in dieser Zeit noch gewahrt, denn der Staat war sich seiner Pflicht bewußt, die wissensmäßige Bildung der Jugend mit der religiös-sittlichen Erziehung harmonisch zu verbinden und er suchte diese Aufgabe gemeinsam mit der Kirche zu lösen. Diese Auffassung blieb bis in das 19. Jh. hinein lebendig. Die Schulgesetzgebung Maria Theresias war noch von ihr getragen und im Konkordat von 1855 fand sie noch einmal ihren gesetzlich klar umrissenen Ausdruck. Erst die liberalen Schulgesetze der Jahre 1868 (Reichsgesetz) und 1869 (Reichsvolksschulgesetz) vollzogen die grundsätzliche und bewußte Säkularisierung der Schule. Die profanen Lehrgegenstände sollten in dieser dritten Phase der österreichischen Schulgeschichte gegen jeden religiösen und kirchlichen Einfluß abgeschirmt werden, die Schulen sollten Schülern und Lehrern aller Bekenntnisse in gleicher Weise offen stehen (Simultanschulen), und der Staat war fortan nur mehr bereit, solche Simultanschulen zu errichten. Falls die Kirche noch weiterhin auf eine ganzheitliche, religiös orientierte Erziehung Wert legt, ist sie gezwungen, aus ihren eigenen Mitteln „Privatschulen" zu errichten, die zwar unter gewissen Voraussetzungen als öffentliche Anstalten gelten, aber auf keine weitere Unterstützung des Staates rechnen konnten. Den Kampf, den die Kirche seither für die Konfessionsschule geführt hat, und auch den Streit der Meinungen in den verschiedenen Lagern (merkwürdiger Weise auch innerhalb der Kirche) schildern die letzten vier Kapitel dieser aufschlußreichen Arbeit. Auch die Art und Weise, wie die öffentliche Konfessionsschule heute trotz der völlig veränderten Lage zurückerobert werden könnte, deutet der Verf. kurz im Nachwort an. Er hat mit diesen geschichtlichen Ausführungen für die Klärung der heute wieder besonders aktuell gewordene Schulfrage einen dankenswerten Beitrag geleistet. Der nüchterne Blick in die Geschichte räumt nicht nur viele Mißverständnisse, die die Lösung der Frage bisher erschwerten, beiseite, er zeigt auch klar, wie die rechtlichen Verhältnisse liegen. Der Verf. hätte zwar die Rechtsfrage auf Grund des geschichtlichen Tatsachenmaterials noch besser herausarbeiten können (manchmal stützt er sich auf Argumente, die keinen Halt bieten, z. B. wenn er dem Staat Bruch mit der Tradition und Undankbarkeit der Kirche gegenüber vorwirft: 95f), der Wissenschaftler hätte auch die regelmäßige Angabe der Fundstellen gewünscht; aber auch so bietet das Buch eine gute und gewissenhafte Orientierung über Bedeutung und Geschichte der Konfessionsschule. *C.*

Bengt Ingmar Kilström, Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden. Der katechetische Unterricht in Schweden während des Mittelalters (Bibliotheca theologiae practicae 8). Gr.-8° (341 S.). Lund 1958, Gleerup. — Dank der deutschen Zusammenfassung (312—324) und den zahlreichen lateinischen Zitaten aus den spätmittelalterlichen Quellen Schwedens ist auch der des Schwedischen nicht kundige Leser in der Lage, sich durch dieses mit großer Gelehrsamkeit geschriebene Buch (s. Verzeichnis von Quellen und Literatur S. 325—340) ein Bild von der Eigenart der Katechese im noch katholischen Schweden des ausgehenden Mittelalters zu machen. Es entspricht nur der allgemeinen Verfassung jener Zeit, daß die Sündenkataloge (S. 193—234; darunter auch solche, die sonst kaum bekannt sind, wie die „12 verfluchten Sünden" nach Dt 27, 15ff) ein gewaltiges Übergewicht aufweisen. Doch stellt der Verf. auch das ernste Bestreben fest, nicht bloß Formeln, sondern doch die *via salutis* und auch die *via perfectionis* zu lehren. Bemerkenswert ist auch, daß die Sakramente, die gelegentlich als die sieben Säulen dargestellt werden, auf denen die

Kirche ruht, anscheinend zumeist im Rahmen des Glaubensbekenntnisses behandelt wurden. Die zahlreichen Abbildungen, darunter solche deutscher Herkunft, zeigen den Eifer jener Zeit für die Unterweisung durch das Bild und zugleich das kunsthistorische Interesse des Verf. (S. 313 u. 317 muß es statt „Glaubensbekenntnis" heißen „Sündenbekenntnis".) *J. A. Jungmann S. J.*

Liturgik

Liturgisches Woordenboek. Samengesteld onder redactie van L. Brinkhoff, G. C. Laudy, A. Verheul, Th. A. Vismans. Aflevering 1 (A capella - Brevier). Lex.-8° (VII u. 320 Sp.). Roermond 1958, Romen. — Dieses neue Unternehmen steht in offensichtlicher Parallele zum Biblischen Wörterbuch, das durch H. Haag auch in deutscher Bearbeitung vorliegt. Wie in jenem ist hier darauf gesehen, einerseits weiteren Kreisen die erwünschten Aufschlüsse zu bieten — dem sollen wohl auch die zahlreichen kleinen Artikel dienen —, aber zugleich den Stand der einzelnen Fragen gewissenhaft wiederzugeben und die wissenschaftlichen Unterlagen für ein weiteres Studium bereitzustellen. Auch diese Aufgabe ist im allgemeinen gut erfüllt worden. Besonders auf die Bibliographie ist großer Fleiß verwendet. Neben der Geschichte und dem liturgischen Recht sind Interessen der Liturgischen Bewegung und Lebenslauf bedeutender Autoren der letzten Jahrhunderte mit berücksichtigt. Artikel wie Afrikanse liturgie, Altaar, Anglicaanse liturgie, Boeken (darunter besonders gründlich die Darstellung der Bücher des byzantinischen Ritus, 294—298) stellen eine wertvolle Einführung in den betreffenden Fragenkreis dar. Der Artikel Braga (313—316) macht mit einer Eigenliturgie bekannt, die bis vor wenigen Jahren außerhalb der iberischen Halbinsel in der Literatur überhaupt nicht genannt wurde. Der Großteil der wichtigeren Beiträge ist von bekannten holländischen und flämischen Liturgikern gezeichnet, wie Bouman, Coebergh, Dekkers, Luykx, abgesehen von den Herausgebern. Doch enthält das Mitarbeiterverzeichnis gegen 70 weitere Namen, darunter auch solche aus anderen Nationen. Wertvoll sind die 10 Bildertafeln, die den Stichworten Apsis, Altar, Basilika beigegeben sind.

J. A. Jungmann S. J.

Archiv für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit A. L. Mayer und O. Heiming hrsg. von H. Emonds (†). Gr.-8° (XI u. 572 S.). Regensburg 1957/58, Pustet. — Das „Archiv" setzt auch mit dem neuen Bande die vom „Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft" begründete Überlieferung aufs beste fort. Unter den Artikeln erhalten wir durch einen so berufenen Berichterstatter wie H. Haag eine durch den Urwald der wachsenden Literatur mit sicherer Hand hindurchführende, gut illustrierte Orientierung über die Handschriftenfunde aus der Wüste Juda (233—273), mit dem Hinweis auf eine noch zu erwartende liturgische Ausbeute (267). J. P. de Jong bringt seine wichtigen Studien über die *commixtio* zum Abschluß und gewinnt hier neues Licht aus den syrischen Autoren (33—79). Besondere Aufmerksamkeit bleibt geziemenderweise dem Erbe Odo Casels gewidmet. Ihm gilt die Studie von V. Warnach über „Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion" (274—332) und der kritische Bericht von B. Neunheuser über „Neue Äußerungen zur Frage der Mysteriengegenwart" (333—353). Auch im Literaturbericht, der etwas mehr als die Hälfte der zwei Halbbände umfaßt (103—331; 370—535) und der neben anderen Verbesserungen nun auch eine eigene Sparte für Liturgie und Kunst aufweist, wird allem, was die Grundbegriffe Liturgie, Mysterium, Anamnese, Vergegenwärtigung, Opfer u. ä. betrifft, erhöhte Beachtung geschenkt, und zwar erfreulicherweise ohne jene Verengung des Blickes, von der man Odo Casel nicht immer freisprechen konnte. Die stärkste Annäherung an Casels immer noch hochgehaltene These wird bei J. Betz in seiner Theorie von der kommemorativen Aktual-

präsenz der Heilstat Christi gefunden, die gegen J. Barbel in Schutz genommen wird (347ff), obwohl auch Betz gegenüber noch Vorbehalte bleiben, da er stärker als Casel das vergegenwärtigende Symbol betont (343). J.

José Janini, S. Siricio y las cuatro temporas. Una investigación sobre las fuentes de la espiritualidad seglar y del Sacramentario Leoniano. Gr.-8° (132 S.) Valencia 1958, Seminario Metropolitano. — In einer Studie, der man Belesenheit und Gründlichkeit nicht absprechen kann, unternimmt J. den Nachweis, daß das Quatemberfasten und die zugehörigen Meßformularien des Leonianums auf Papst Siricius († 399) zurückgehen. Neben Lieblingsausdrücken in seinen Briefen, die hier wiederkehren, wird dafür besonders das Pfingstquatemberformular des Leonianums in Anspruch genommen, das einen deutlichen Zusammenhang mit der Verurteilung Jovinians durch Siricius erkennen lasse (41ff). Darüber hinaus möchte J. in Siricius den „autor de la gran reforma liturgica" des ausgehenden 4. Jh., nämlich der Einführung von mit dem Kirchenjahr wechselnden Texten, ja den *doctor liturgiae* erblicken, dessen Texte den Nachfolgern als Muster gedient hätten (16ff), wofür die Beweise allerdings erst in einer kommenden Arbeit in Aussicht gestellt werden. Was den Quatember betrifft, ist doch wohl zu unterscheiden zwischen den überlieferten Meßformularien und dem Fasten selbst; für die Herleitung des letzteren von Kallistus ist immer noch J. Schümmer, Die altchristliche Fastenpraxis (Münster 1933) 160f zu beachten. Auch die von älteren Autoren vertretene Annahme apostolischen oder judenchristlichen Ursprungs hat durch das Regelbuch von Qumran eine neue Stütze erhalten, vgl. meine Hinweise ZkTh 75 (1953) 217f. Inzwischen hat J. Daniélou für den Herbstquatember Zusammenhänge mit dem Laubhüttenfest wahrscheinlich gemacht; s. Maison-Dieu 46 (1956) 114—136. Aber selbst wenn einzelne Formularien des Leonianums auf Siricius zurückgehen sollten, müssen darum noch nicht hier erstmals auftauchende Wendungen und Ausdrücke von ihm geprägt sein; ein Christenlatein gab es schon lange vor ihm. Auch hinsichtlich des Gebrauchs der Sprache in der Liturgie hat die These von Klauser, wonach der Übergang zum Latein erst unter Damasus erfolgt wäre (59), mehr Ablehnung als Zustimmung erfahren. Jedenfalls mußte eine Formel wie *militia christiana* nicht erst durch Siricius geschaffen werden (60f); die betreffende Sprechweise ist von Harnack bis Mohrmann oft genug beleuchtet worden. Aufs Ganze gesehen würde man den Ausführungen J.s mehr Vertrauen entgegenbringen, wenn die Schlußfolgerungen weniger selbstsicher vorgetragen würden. J.

Ernst Kähler, Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche. 8° (166 S.). Göttingen 1958, Vandenhoeck u. Ruprecht. — Diese durch ihre Literaturbeherrschung ausgezeichnete Arbeit ist vor allem um die inhaltliche Klärung und um die liturgische Einordnung des Hymnus bemüht. In ersterer Hinsicht gewinnt sie manche schätzenswerte Einzelerkenntnis, besonders im christologischen Teil des Hymnus, wo die nahe Verwandtschaft mit der Bilderwelt der an Ps 23 (24), 7—10 anknüpfenden Descensusschilderungen aufgezeigt wird. Im ersten Abschnitt wird die symmetrische Anlage um das Dreimalheilig hervorgehoben. Beachtlich ist auch S. 149f die Verteidigung von 1 Clem. 34, 4ff als Zitierung des liturgischen Sanctus (gegen van Unnik). Dagegen ist es kaum möglich, dem Verf. trotz der Fülle des von ihm aufgebotenen Materials in der liturgischen Einordnung des Hymnus zu folgen. K. erneuert die These von Cagin (1906), wonach das Te Deum im ersten Abschnitt eine Präfation darstelle, in der christologischen Weiterführung erblickt er ein Postsanctus; und zwar müsse es sich um die Osternacht handeln. Auch die Schlußverse wären Fürbitten für die Neugetauften (101ff. 114). Für alles werden Wahrscheinlichkeitsgründe beigebracht — aber sie schließen sich nicht zur Kette. Für Ostern kann man ebensogut Sonntag einsetzen. Was aber die Einschätzung als Eucharistiegebet

betrifft, ist der Abstand von dem, was uns als solches im 4. Jh. bekannt ist, zu groß, um noch in Betracht zu kommen. Insbesondere ist die Christusanrede des zweiten Abschnittes, noch dazu in der hymnischen Form, in einem Meßformular des 4. Jh. ohne Parallele und selbst kaum denkbar in einer antiarianischen Atmosphäre, die es außerdem im damaligen Spanien, nach dem K.s Indizien weisen, damals noch nicht gab. Der Hymnus wird viel eher verständlich als Seitenstück zum Gloria in excelsis, mit dem er auch im Aufbau verwandt ist. *J.*

Die Pilgerreise der Aetheria. Eingeleitet und erklärt von Hélène Pétré. Übersetzt von Karl Vretska. 8° (285 S.). Klosterneuburg 1958, Bernina-Verlag. Geb. S 112.—, DM 20.70. — Es war ein glücklicher Gedanke, die Peregrinatio Aetheriae, nachdem die vorzügliche Arbeit von A. Bludau (1928) schon weit zurückliegt, wieder einem weiteren Kreis zugänglich zu machen, und dafür, wenn man eine eigene Studie nicht unternehmen wollte, die Bearbeitung von Pétré zugrunde zu legen, die mit einer (trotz manchen z. T. von Baumstark inspirierten Eigenwilligkeiten) trefflichen Einleitung und guten Anmerkungen versehen ist. Diese ist denn auch mit aller Treue wiedergegeben. S. 84 sind sogar die entschuldigenden Worte zur (französischen) Übersetzung des Textes mit übertragen; da und dort schwimmen auch sonst noch Eisschollen des Französischen auf der Oberfläche (z. B. 59: Enkenien; 183[5]: Antienne). Doch ist die Übersetzung im allgemeinen befriedigend. Am Schluß der Einleitung S. 87 ist ein Verzeichnis der seit der Ausgabe Pétrés (1948) erschienenen wichtigeren Literatur angefügt. Auch der Apparat der französischen Herausgeberin hat da und dort eine Bereicherung und der lateinische Text (Grundlage: CSEL 39, Geyer) eine entsprechende Verbesserung erfahren. So ist die Ausgabe auch für wissenschaftliche Zwecke brauchbar. Für den interessierten Leser enthält sie alles Nötige, nicht zuletzt einige Kartenskizzen.

Itinerarium Egeriae. Editio critica cura et studio Aet. Franceschini et R. Weber. Gr.-8° (82 S.). Turnhout 1958, Brepols. — Wir haben in diesem Sonderdruck aus dem rüstig voranschreitenden Corpus Christianorum (Bd. 175; die dortige Paginierung ist mit abgedruckt) die nunmehr maßgebende Textausgabe der Pilgerreise. (Die auch von früheren Autoren bevorzugte Namengebung hat natürlich kaum mehr Wahrscheinlichkeit für sich als das bisher gebräuchliche „Ätheria".) Wie zu erwarten, sind Apparat und Bibliographie reicher als etwa bei Pétré; doch konnten es im Apparat ja auch hier nur kritisch beleuchtete Konjekturen zur einzigen Handschrift sein. Beigegeben sind die Exzerpte des Petrus Diaconus. Erfreulicherweise sind am Rande des Textes auch die Seitenzahlen der Ausgabe von Geyer angemerkt, die man übrigens wegen ihres Wortregisters (CSEL 39, 391—426) auch weiter nicht wird missen wollen. *J.*

Franz Faessler O. S. B., Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem (Paradosis 13). 8° (XVI u. 244 S.). Freiburg-Schw. 1958, Universitätsverlag. sFr 15.55.— Die Arbeit greift die seinerzeit von Delehaye gestellte Frage auf, ob sich nicht schon bei Origenes im Gebrauch von ἅγιος eine kultische Verehrung von Heiligen bekunde. Um darauf zu antworten, untersucht F. das gesamte Schrifttum des Origenes, das rund tausend Stellen mit ἅγιος (und Derivata) aufweist, die im Stellenregister (221—241) vollständig verzeichnet werden. Die darin vorkommenden Verwendungen und Wortverbindungen werden in systematischer Ordnung (adjektivisch, substantivisch, für Personen, AT, NT, für Sachen) je in besonderen Kapitelchen durchgesprochen. Wo man aufschlägt, hat man den Eindruck äußerst sorgfältiger Arbeit. Das eine Ergebnis ist, daß die von Delehaye gestellte Frage verneint werden muß. Positiv ergibt sich aber, daß ἅγιος bei Origenes im Anschluß an biblischen Sprachgebrauch

vor allem im Sinne objektiver, in göttlicher Begnadung oder Berufung gründender Heiligkeit und erst sekundär auch im Sinne moralischer Heiligkeit gebraucht wird, und daß sein ἅγιος ungefähr die christliche Weiterführung des antiken σοφός, des Philosophen bei Plato, darstellt. *J.*

Martin Herz, Sacrum commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der römischen Liturgiesprache. Gr.-8° (XX u. 328 S.) (Münchener Theol. Studien II, 15). München 1958, Zink. DM 26. —. — Es handelt sich in diesem Buche nicht sosehr um eine philologische Klärung des ja in sich klaren Begriffes *commercium* (dazu immerhin S. 3—22) als vielmehr um die theologische Entfaltung desselben aus der Väterliteratur und um die so zu gewinnende Beleuchtung des liturgischen Wortgebrauchs. In behaglich breiter Darstellung wird (24—103) eine Exegese der Antiphon *O admirabile commercium* vom Neujahrstag und ihrer Begleitantiphonen geboten, die in die Zeit bald nach 431 datiert werden, deren Übersetzungscharakter aber wohl umsonst bestritten wird (51f). Weitere Kapitel gelten einzelnen Präfationen und Orationen der römischen Sakramentare, in denen das Wort erscheint, teilweise weitergegeben an unser Missale. Es handelt sich immer um den gnadenvollen Austausch zwischen Gott und Mensch. Im geschichtlichen Heilswerk nimmt der Gottessohn die Menschheit in „Tausch" und gibt Anteil an seiner Gottheit, oder nimmt den Tod für sich und gibt das Leben der Auferstehung; im sakramentalen Vorgang setzt sich dieser Austausch fort an der Kirche und den Gliedern des mystischen Leibes. Begriffe wie *nova nativitas, novus homo* erhalten hier farbiges Leben (154ff). Neben der stets reichlich zitierten Literatur hätte hier auch H. Rahner, Die Gottesgeburt: ZkTh 59 (1935) 333—418 erwähnt werden können. Ist die Initiative des *commercium* so bei Gottes Ratschluß, gibt es doch auch den vom (begnadeten) Menschen her beginnenden Austausch in der eucharischen Gabendarbringung (249—265), die aber *de tuis donis ac datis* geschieht, was an verschiedene Secretaformeln gut beleuchtet wird, und auch im Almosen, das die Väter als Opfer an Gott betrachtet wissen wollen (265—279). Wie ersichtlich, wird von H. wertvolles Gedankengut zu zentralen Themen der christlichen Verkündigung zutage gefördert. Der Ertrag wäre noch reicher oder jedenfalls für weitere Kreise zugänglicher, wenn anstelle des Bemühens um eine „begriffsgeschichtliche Studie" die kommentierende Aufhellung der patristischen Gedankenwelt um *commercium* in den Vordergrund gerückt und die Entwicklungsgeschichte in die zweite Linie verwiesen worden wäre. — S. 39 ist die Bemerkung „wie Eutyches sagt" doch wohl ein Versehen. *J.*

Walter Dürig, Pietas liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie. 8° (244 S.), Regensburg 1958, Pustet. DM 18.—, geb. DM 21. —. — In diesem Buche bietet uns D. wieder ein Beispiel jener entsagungsvollen philologisch-historischen Kleinarbeit an bedeutsamen Begriffen unserer liturgischen Sprache, die für ein verfeinertes Verständnis der altüberlieferten Texte unentbehrlich ist. Wenn für unser gewohntes Empfinden *pietas* nur die auch im Wort „Frömmigkeit" ausgesprochene innere Haltung besagt, erweist sich das als eine erst seit dem 13. Jh. vollzogene Umprägung. Der aus der Antike ererbte und in der alten Kirche übernommene und weitergepflegte Begriff von *pius* meinte im Verhältnis zu Gott ein nicht nur innerlich frommes, sondern zugleich in sorgfältiger Beobachtung der Riten nach außen bekundetes Verhalten (90), z. B. in *pia munera*. Von Gott ausgesagt enthält *pietas* ähnlich wie *clementia* Bedeutungselemente, die aus dem intensiven Wortgebrauch in der Majestätsphraseologie des römischen Kaiserhofes stammen (das Wort wurde wohl deswegen u. a. von Hieronymus auffällig gemieden; 163ff): huldvolle Herablassung des Herrschers. Jedenfalls steht auch hinter dieser Verwendung von *pietas* in der Liturgie alles andere als eine ver-

niedlichte Gottesvorstellung. Neben diesen Hauptergebnissen fällt immer wieder auch Licht auf mancherlei verwandte Begriffe und (lateinische, griechische, hebräische) Wörter; deren Verzeichnis bildet den wichtigsten Teil des reichhaltigen Registers (223—244). Ob die deutschen Meßbücher von Schott und Bomm, deren Wiedergabe von *pius* öfter von einem kritischen Streiflicht getroffen wird (z. B. 52ff), nun immer die vermißten Bedeutungstönungen werden einbauen können, darf man bezweifeln, weil dies manchmal kaum ohne Verlust an anderen Bedeutungsmomenten durchführbar wäre. *J.*

Francis X. Weiser, Handbook of Christian Feasts and Customs. The Year of the Lord in Liturgy and Folklore. 8° (XVIII u. 366 S.). New York 1958, Harcourt. — Dieses Buch darf man in der religiösen Volkskunde als einen Markstein bezeichnen. Denn wohl zum erstenmal ist hier religiöser Volksbrauch, der ja zunächst ein nationales Leben führt, aus allen Nationen zusammengetragen und für das kirchliche Festjahr zu einem ebenso lichtvollen wie bunten Gemälde verarbeitet. Dazu war der Verf., der seine Jugend- und Studienjahre in Österreich verlebte — jedermann kennt ihn schon von damals als Jugendschriftsteller —, aber dann sein Arbeitsfeld in Amerika gefunden und hier mit allen Einwanderernationen Kontakt aufgenommen hat, aufs beste vorbereitet. Neben persönlicher Erfahrung und Erkundung hat eine umfassende Literatur den Stoff geliefert: in den wohl tausend Anmerkungen kehren nicht nur bekanntere Nachschlagewerke, sondern auch Monographien in allen Hauptsprachen wieder. Irischer oder ukrainischer Weihnachtsbrauch stehen neben Tiroler Hirtenliedern, spanische Prozessionen neben deutschen Mysterienspielen. Der Gesichtskreis reicht hinaus bis zu den Ostereiern und Küchenzetteln. Dabei wird überall, wie es der Untertitel andeutet, vom echten Wurzelgrund der kirchlichen Feier ausgegangen und, soweit möglich, die geschichtliche Entwicklung herausgestellt. So wird bei aller Sorgfalt der Berichterstattung dank einer ungewöhnlichen Darstellungskunst doch ein geschlossenes Gesamtbild erreicht. Zu den vielen Einzelheiten, die besonders den Liturgiker interessieren, gehört u. a. die typisierende Übersicht über die Weihnachtslieder (77—93), der hartnäckige Kampf der Puritaner gegen das Weihnachtsfest als nichtbiblische Einrichtung (64ff) oder auch die Geschichte des amerikanischen thankgivingsday (seit 1620, mit wechselndem Datum), von dem man erfährt, daß er denselben puritanischen Kreisen entstammt (119. 271f). *J.*

Die Feier der 40 und 50 Tage. Ein Werkbuch. Hg. von Hugo Aufderbeck. 8° (452 S.). Leipzig 1958, St. Benno-Verlag. — In einem einleitenden Wort, das aus einer Rede des verstorbenen Berliner Bischofs Wilhelm Weskamm stammt, heißt es: „Bei der liturgischen Feier ist es eine Lebensfrage, ob ... sie eingeht in den Menschen, ob sie innerlich bejaht, aufgegriffen und mitgetan wird ..." Dem Anliegen, das den Bischof solche Worte sprechen ließ, will das Werkbuch dienen: Verlebendigung der Liturgie im kirchlichen, aber auch im privaten Raum. Die Beiträge stammen zu einem guten Teil von den bekanntesten Liturgikern und Pastoraltheologen unserer Tage und beschäftigen sich mit der Zeit vom Beginn der Quadragesima bis zum Pfingstfest. Jeder Abschnitt bietet für die betreffende Festzeit oder das betreffende Fest grundsätzliche Überlegungen aufgrund kirchlich-liturgischer Dokumente und pastoraltheologischer Fragestellungen. Dann folgen praktische Kommentare zur liturgischen Feier, Predigtskizzen, Anregungen für Andachten und Arbeitskreise, Hinweise auf religiöses Brauchtum, Verkündigungsspiele, erzieherische Fragen. — Es wird kaum irgendwo eine Gemeinde und Familien geben, in denen alle Anregungen dieses Buches zu kirchlicher und häuslicher Feier verwirklicht werden können. Das ist auch nicht das Entscheidende. Entscheidend ist, daß dort, wo es möglich ist, die Geheimnisse des Osterfestkreises aus dem Geist heraus verkündet und gefeiert

werden, der das ganze Werkbuch prägt: aus dem Geist des lebendigen Mitvollzugs der österlichen Heilsgeheimnisse, von denen wir hier und heute leben müssen. Daß das Buch von Menschen geschaffen wurde, die in einem harten Kampf für ihren Glauben stehen, in dem nur mehr standhält, was echt und lebenskräftig ist, das spürt man fast auf jeder Seite und macht einen seiner großen Vorzüge aus. Die lose beigefügten Anweisungen für Sakristan und Oberministrant werden vor allem die Seelsorgspriester dankbar begrüßen. *H. B. Meyer S. J.*

Richard B. Donovan C. S. B., The Liturgical Drama in Medieval Spain. 8° (229 S., 1 Karte). Toronto 1958, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. — Während die mozarabische Liturgie im Gegensatz zur römischen wenig Anregung zur Dramatisierung bot, hat sich in dem früh dem römischen Ritus erschlossenen Kloster Ripoll in Nordspanien, wie D. zeigt, seit Ende des 9. Jh. ein Zentrum des lateinischen liturgischen Dramas entwickelt, das vielleicht sogar Frankreich beeinflußt hat. Der größte Teil des Buches besteht aus den Kapiteln, in denen die liturgischen Spiele von Toledo, Vich, Urgel, Gerona, Mallorca und Valencia anhand von Quellentexten besprochen werden. Wertvoll ist das ausführliche Handschriftenverzeichnis am Schluß des Buches. Einige interessante Einzelergebnisse verdienen Erwähnung: Die eigentlichen Weihnachtsspiele sind relativ selten und treten rund hundert Jahre später auf als die Osterspiele. D. gibt verschiedene Gründe zur Erklärung an, die sich auf Ort und Art der Darstellung beziehen (S. 15ff). Vielleicht sollte man auch in Erwägung ziehen, daß im frühen Mittelalter Ostern im Bewußtsein der Christen noch den Vorrang vor Weihnachten hatte. In diese Richtung deutet auch die vom Verf. selbst hervorgehobene Tatsache, daß die Weihnachtsspiele nach dem Textschema des Osterspiels gestaltet wurden. — Es darf jetzt als sicher gelten, daß es auch liturgische Spiele während der Messe gab, denn in Gerona und auf Mallorca wurde die Ostersequenz dramatisiert. Damit bestätigt sich die Nachricht des Durandus von Mende (13. Jh.), wonach während des Singens der Sequenz „Victimae paschali" eine *visitatio sepulcri* dargestellt wurde (S. 109). — Verf. vermutet, daß die spärliche Überlieferung liturgischer Spiele außerhalb Kataloniens damit zusammenhänge, daß sie dort zu einem Zeitpunkt auftauchten, zu dem sie bereits in der Landessprache aufgeführt wurden. Spätestens im 15. Jh. gab es auf Mallorca in der Messe liturgische Osterspiele in der Landessprache (S. 132). — Ein curiosum ist die S. 139 erwähnte Visitatio Sepulcri, das einzige Osterspiel, das mit polyphoner Musik überliefert ist und vom hl. Franz Borgia komponiert wurde. *M.*

F. van der Meer, Auf den Spuren des alten Europas. Zwanzig Erinnerungen. 8° (152 S.). Deutsch von Auguste Schorn. Köln 1958, Bachem. — Dieses Buch des Professors für christliche Kunst in Nijmegen ist ein Buch der Besinnung und der Erbauung. Es wurde nicht so sehr von dem Kunsthistoriker als von dem Priester, der auch eine ganze Menge von der Kunst und ihrer Geschichte versteht, geschrieben. Es will nicht den Fachmann belehren, sondern den Menschen nachdenklich machen. Zwanzig Kunstdenkmäler des christlichen Europa werden zum Anlaß einer besinnlichen Plauderei oder, besser gesagt, Betrachtung, die immer um Gott und seine Heiligen kreist. Ein paar Kapitelüberschriften mögen einen Begriff von den Themen des Buches geben: Die Ruhe Gottes. Die Cathedra Petri. Assisi. Die ersten Zisterzienser. Die Fenster von Chartres. Gotische Grabdenkmäler. Der Creglinger Marienaltar. Das Kreuz von Neerbosch. — Die Sprache des Buches ist gepflegt, manchmal eindringlich. Die Übersetzung erscheint gelungen. Das jedem Kapitel beigegebene schwarz-weiße Foto zeigt den Gegenstand der Betrachtung. Wer sich oder anderen eine ruhige Stunde der Besinnung verschaffen möchte, wird gern nach diesem Buch greifen. *M.*

BÜCHEREINLAUF

Chauchard P., La science détruit-elle la religion? (Je sais — je crois 91). 8° (136 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Chavasse A., Le sacramentaire Gélasien (Vat. Reg. 316). (Bibliothèque de Théologie, Série 4/1). 8° (XXXIX u. 817 S.). Paris 1958, Desclée.

Congar Y., Wenn ihr meine Zeugen seid. Über das Apostolat und das Prophetenamt des Laien in der Kirche (Hohenheimer Reihe 4). 8° (72 S.). Stuttgart 1958, Schwabenverl. DM 2.80.

Daniélou J., Die heiligen Heiden des Alten Testaments. 8° (143 S.). Stuttgart 1955, Schwabenverl. DM 7.90.

Delp A., Im Angesicht des Todes (Herder-Bücherei 30) 8° (171 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 1.90

Dempf A., Weltordnung und Heilsgeschichte (Horizonte 4). 8° (194 S.). Einsiedeln 1958, Johannes-Verl.

De Vaulx-Deville Ch., Die Zeugen des Gottessohnes. Die Frohbotschaft nach Markus, Matthäus und Lukas (Die Welt der Bibel). 8° (108 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verl. DM 5.80.

Dvornik E., The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew (Dumbarton Oaks studies 4). 8° (X u. 342 S.). Cambridge 1958, Harvard Univ. Press. $ 6.—.

Ehrhardt A., The apostolic ministry (Scottish Journal of Theology occasional Papers 7). 8° (VI u. 60 S.). London 1958, Oliver & Boyd.

Endres J., Menschliche Grundhaltungen. Ein Ordnungsbild der Tugenden (Studia theologiae moralis et pastoralis 5). 8° (280 S.). Salzburg 1958, Müller. S 105.—.

Engelhardt V., Kirche und Film (Religiöse Quellenschriften 16). 8° (68 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verl. DM 1.80.

D'Esquilino G., Sie sind uns nahe. Ein Buch von den Armen Seelen. 8° (197 S.). Innsbruck 1958, Rauch. S 108.—.

Eve, La nouvelle Eve. 4. Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales 15 (1957). 8° (VII u. 120 S.). Paris 1958, Lethielleux. fFr 1400.—.

Father Flanagan, Verstehe ich meinen Jungen und erziehe ich ihn richtig? (Herder-Bücherei 32). 8° (137 S.). Freiburg, 1958, Herder. DM 1.90.

Fazzari G. M., S. J., L'esercizio della giurisdizione ecclesiastica in Italia. Riflessioni sulla motivazione della sentenza contro il Vescovo di Prato. 8° (97 S.). Napoli 1958, D'Auria.

Feier, Die Feier der vierzig und fünfzig Tage. Ein Werkbuch, hg. von *H. Aufderbeck*. 8° (452 S. u. 2 Anhänge). Leipzig 1958, St. Benno-Verl.

Gardet L., Connaître l'Islam (Je sais — je crois 143). 8° (159 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Gese H., Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomons und zu dem Buche Hiob. 8° (VI u. 90 S.). Tübingen 1958, Mohr. DM 9.—.

Greene G., Vom Paradox des Christentums. Mit einem Geleitwort von G. von Le Fort (Herder-Bücherei 31). 8° (120 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 1.90.

Grosche R., Et intra et extra. Theologische Aufsätze. 8° (339 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verl. DM 24.—.

Gundlach A., Sie gaben Zeugnis. Christusbekenntnisse aus zwei Jahrtausenden. 8° (178 S.). München 1958, Pfeiffer. DM 4.50.

Gutzwiller R., S. J., Meditationen über Johannes. 8° (362 S.). Einsiedeln 1958, Benziger. sFr 9.40.

Hengstenberg H.-E., Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen). 8° (XXIV u. 168 S.). München 1958, Pustet.

Herder-Atlas, Großer. Hg. von *C. Troll* (Herders Bildungsbuch, Atlasband. Die Erde des Menschen). 4° (XIII u. 792 S.). Freiburg 1958, Herder, DM 122.—.

Hörmann K., Handbuch der christlichen Moral. 8° (373 S.). Innsbruck 1958, Tyrolia. S. 96.—.

Huber-Ainring H., Was die Welt im Innersten zusammenhält. Der Christ und das Atomzeitalter. 8° (195 S.). Köln 1958, Verl. Wort und Werk.

Jahrbuch, Liturgisches. Viertel-

jahreshefte für Fragen des Gottesdienstes. Hg. vom Liturgischen Institut. 7 (1957). 8° (256 S.). Münster 1957, Aschendorff. DM 16.50.

Janini J., S. Siricio y las cuatro temporas. 8° (130 S.). Valencia 1958, Seminario Metr. de Valencia.

Jerphagnon L., Servitude de la liberté? Liberté — Providence — Prédestination (Je sais — je crois 22). 8° (124 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Krause W., Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur. 8° (320 S.). Wien 1958, Herder. S 160.—.

Korolevskij C., Liturgie in lebendiger Sprache. Orient und Okzident. Übers. von *K. Rudolf*. 8° (249 S.). Klosterneuburg 1958, Volkslit. Apostolat. S 85.—.

Marshall B., Der Pfarrer von Ars. Deutsch von *E. Sander*. 8° (97 S.). Köln-Olten 1958, Hegner. DM 7.80.

Meidinger-Geise I., Katholische Dichtung in Deutschland. Dichter und Werke (Die Information). 8° (106 S.). Köln, Verl. Wort und Werk. DM 2.70.

Michel J., La loi, la faute, le pardon (Je sais — je crois 51). 8° (120 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Miller J. S. J., Der Papst über die Ehe. Eine Sammlung von päpstlichen Kundgebungen. (Sehen — Urteilen — Handeln 5.) 8° (161 S.). Innsbruck 1958, Tyrolia. S 24.—.

Moßhamer O., Priester und Frau. 8° (346 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 18.50.

Müller M., Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 2., erweiterte Aufl. 8° (157 S.). Heidelberg 1958, Kerle. DM 8.80.

Newman J. H., Glaubensbegründung aus dem Persönlichen. Ausgewählte Texte. Hg. und eingeleitet von *J. Artz*. 8° (99 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 4.80.

Novák J. J., Die Sowjetunion heute (Die Information). 8° (50 S.). Köln, Verl. Wort und Werk. DM 1.80.

Ogiermann H., Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart). 8° (275 S.). München 1958, Pustet. DM 14.80.

Ortiz de Urbina J., Patrologia syriaca. 8° (250 S.). Romae 1958, Istituto Orientale. Lire 3500.—.

Palazzini P.-Jorio A., Casus conscientiae propositi ac resoluti a pluribus theologis ac canonistis Urbis. I. II. 8° (746, 591 S.). Torino 1958, Marietti.

Pemsel J. N., Jugendkatechesen für die Berufsschulen 2.: Der Herr. 8° (433 S.). Regensburg 1958, Pustet. DM 16.—.

Pfürtner St., O. P., Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin (Studia Friburgensia N. F. 22). 8° (XXV u. 365 S.). Freiburg/Schw. 1958, Universitätsverl. sFr 18.65.

Rabuse G., Der kosmische Aufbau der Jenseitsreiche Dantes. Ein Schlüssel zur Göttlichen Komödie. 8° (320 S.). Graz 1958, Böhlau S 132.—.

Radecki S. v., Wort und Wunder. 4. Aufl. 8° (134 S.). Köln-Olten 1958, Hegner. DM 9.80.

Rosenfeld E., Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste. Mit 25 Abb. (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. N. F. 2). 8° (X u. 399 S.). Berlin 1958, Gruyter. DM 45.—.

Rudolph W., Jeremia. 2., verbesserte Aufl. (Handbuch zum AT, Erste Reihe 12). 8° (XXIV u. 301 S.). Tübingen 1958, Mohr. DM 26.—.

Scharl E., O. F. M., Freiheit und Gesetz. Die theologische Begründung der christlichen Sittlichkeit in der Moraltheologie Johann Bapt. Hirschers († 1865). (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 6). 8° (191 S.). Regensburg 1958, Pustet. DM 11,80.

Scharp H., Wie die Kirche regiert wird. Papst, Kardinäle, Vatikan (Herder-Bücherei 40). 8° (S. 123). Freiburg 1958, Herder. DM 1,90.

Schelkle K. H., Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt (Die Welt der Bibel). 8° (96 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verl. DM 5.80.

Schilling O., Die Höhlenfunde vom Toten Meer. Rektoratsrede am 17. 10. 1957. 8° (24 S. u. 8 Abb.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 2.—.

Schulte C., Maria, die Schutzfrau Europas. Ein Predigtzyklus. 8° (64 S.). Köln-Müngersdorf 1958, Verl. Wort und Werk. DM 1.60.

Schulte C., Probleme zu Beginn des Atomzeitalters. 8° (84 S.). Köln 1958, Verl. Wort und Werk. DM 2.40.

Siegmund G., Wandelt im Lichte.

Predigten zum Kirchenjahr. 8° (323 S.). Köln 1958, Verl. Wort und Werk. DM 14.80.

Siegmund G., Die Welt als Gottes Spur. Der Erweis des Daseins Gottes aus den Gegebenheiten der Welt (Religiöse Quellenschriften 18/19). 8° (104 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verl. DM 3.—.

Siewerth G., Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin (Wort und Antwort 21). 8° (97 S.). Salzburg 1958, Müller. S 39.—.

Siewerth G., Das Sein als Gleichnis Gottes (Thomas im Gespräch 2). 8° (81 S.). Heidelberg 1958, Kerle. DM 3.20.

Sotillo L. R., S. J., Compendium iuris publici ecclesiastici. 3. ed. (Bibliotheca Comillensis). 8° (367 S.). Santander 1958, Administr. de Sal Terrae.

Tag des Herrn. Die Heiligung des Sonntags im Wandel der Zeit (Studien der Wiener Katholischen Akademie). 8° (156 S.). Wien 1958, Herder. S 43.—.

Teichtweier G., Die Sündenlehre des Origenes (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 7). 8° (363 S.), Regensburg 1958, Pustet. DM 22.40.

Testament, Le Nouveau Testament traduit en français sous la direction de L'École Biblique de Jérusalem. 8° (879 S. u. 3 Kt.). Paris 1958, Ed. du Cerf.

Thaliath J., T. O. C. D., The synod of Diamper (Orientalia Christiana Analecta 152). 8° (XIX u. 238 S.). Roma 1958, Istituto Orientale. Lire 3000.—.

Van der Meer F., Auf den Spuren des alten Europa. Zwanzig Erinnerungen. Deutsch von *A. Schorn*. 8° (151 S. u. 20 Abb.). Köln 1958, Bachem. DM 11.80.

Venard J., C. J. M., Israel in der Geschichte (Die Welt der Bibel). 8° (90 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verl. DM 5.80.

Vereno M., Mythisches Wissen und Offenbarung (Aevum Christianum 1). 8° (110 S.). Münster 1958, Aschendorff. DM 7.50.

Vries J. de, Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart). 8° (188 S.). München 1958, Pustet. DM 11.20.

Weiser F. X., Handbook of christian feasts and customs. The year of the Lord in liturgy and folklore. 8° (XVIII u. 366 S.). New York 1958, Harcourt. $ 4.95.

Widmer B., Griechische Apologeten des 2. Jhs. In Auswahl übertragen. Einleitungen von *H. U. v. Balthasar* (Sigillum 13). 8° (106 S.). Einsiedeln 1958, Johannes-Verl.

Wirtz H., Geheimnis und Wirklichkeit der Ehe. Das Eheseminar. 6.—11. Taus. 8° (298 S.). Heidelberg 1958, Kerle. DM 14.80.

Wolke des Nichtwissens, Die. Ein anonymes englisches Werk des 14. Jhs., übersetzt von *E. Strakosch*. Eingeleitet von *Ivanka* (Sigillum 14). 8° (96 S.). Einsiedeln 1958, Johannes-Verl.

Wu J. C. H., Knospe — Blüte — Frucht. Der dreifache Weg der Liebe zu Gott. Übers. von *R. Egloff*. 8° (276 S.). Luzern 1958, Räber. sFr 15.40.

Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. Hg. von *L. Lenhart* u. *A. Ph. Bruck*. 10 (1958). 8° (411 S.). Speyer 1058, Jaeger.

Augustinus, Oeuvres 33: La Cité de Dieu I. 8° (868 S.). Brügge 1959, Desclée de Brouwer.

Bible de Jérusalem, La. En volumes séparés. Les Nombres, Judith-Esther, Josue, Les Actes des Apôtres; St. Paul: Epitres aux Corinthiens, aux Galates, aux Romains. 8°. Zus. 6 vol. Paris 1958/59, Editions du Cerf.

Bocxe W., O. E. S. A., Introduction to the teaching of the Italian Augustinians of the 18th century on the nature of actual grace (Diss.); S.-A. aus: Augustiniana 8 (1958). 8° (99 S.). Louvain 1958, Augustinian Histor. Institute.

Bosch, J. van den, O. S. C., Capa Basilica Monasterium et le culte de s. Martin de Tours (Latinitas Christianorum Primaeva 13). 8° (XV u. 166 S.). Nijmegen 1959, Dekker. Fl 8.90.

Brinktrine J., Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. 8° (279 S.). Paderborn 1959, Schöningh. DM 18.50.

Coeur du Christ, Le, et le désordre du monde. Par G. Didier, J.-M. Le Blond, R. Marlé, G. Salet, H. Rondet. 8° (190uS.). Le Puy 1959, Editions Madps. fFr 750.—.

Daujat J., Physique moderne et

philosophie traditionelle (Le monde et la foi 272). 8° (134 S.). Tournai 1958, Desclée.

Diekamp F., Katholische Dogmatik. 11. u. 12. Aufl. hg. von *K. Jüssen* II. 8° (IX u. 164 S.). Münster 1959, Aschendorff. DM 29.-.

Döblin A., Der unsterbliche Mensch. Ein Religionsgespräch (Herder-Bücherei 41). 8° (195 S.). Freiburg i. Br. 1959, Herder. DM 2.20.

D'Ercole G., Gesù legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli (Communio 1). 8° (XVII u. 138 S.). Roma 1957, Ateneo Lateranense.

Fehringer A., Die Klosterpfarrei. Der Pfarrdienst der Ordensgeistlichen nach geltendem Recht. Mit einem geschichtlichen Überblick. 8° (166 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 13.—.

Fischer H., Eucharistiekatechese und liturgische Erneuerung. Rückblick und Wegweisung. 8° (237 S.). Düsseldorf 1959, Patmos-Verl. DM 14.60.

Frattin P. L., The matrimonial impediment of impotence (Diss.). 8° (X u. 113 S.).Washington 1958, The Cath. University of America Press.

Gardet L., Connaître l' Islam (Je sais - je crois 143). 8° (159 S.). Paris 1958, Fayard. fFr 350.—.

Gaudemet J., L'Eglise dans l'Empire Romain (IV./V. siècles) (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident 3). 8° (XI u. 770 S.). Paris 1958, Sirey. fFr 4600.—.

Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik. Heft 1/1959. 8° (80 S.). Würzburg 1959, Echter-Verl. Jährlich 6 Hefte. DM 15.—.

Geraud J., Itinéraire médico-psychologique de la vocation. 8° (94 S.). Le Puy 1958, Mappus. fFr 420.—.

Graef H., Der siebenfarbige Bogen. Auf den Spuren der großen Mystiker. 8° (508 S.). Frankfurt/M. 1959, Knecht. DM 18.80.

Guitton J., Synthese des Christlichen. Theologie des blinden Pariser Lazaristen Monsieur Pouget. 8° (204 S.). Wien 1959, Herold. S. 132.—.

Hamman A., O. F. M., La prière I.: Le Nouveau Testament (Bibliothèque de théologie). 8° (484 S.). Brügge 1959, Desclée.

Harl M., Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné (Patristica Sorboniensia 2). 8° (402 S.). Paris 1958, Editions du Seuil.

Jahrbuch für Antike und Christentum. Hg. vom Franz-Joseph-Dölger-Institut an der Universität Bonn. Jg. 1 (1958). 4° (159 S., 8 Taf.). Münster 1958, Aschendorff. DM 17.50.

Jahrbuch der Caritaswissenschaft und Caritasarbeit. Hg. von *K. Borgmann*. Jg. 1958. 8° (176 S.). Freiburg/Br. 1958, Lambertus-Verl. DM 7.80.

Kassing A. Th., Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kap. der Apokalypse. 8° (177 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verl. DM 22.50.

Kokša G., Die Lehre der Scholastiker des 16. und 17. Jh. von der Gnade und dem Verdienst der alttestamentlichen Gerechten. 8° (XVI u. 278 S.). Roma 1955, Herder.

Kuhn H., Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. 8° (222 S.). München 1959, Kösel.

Leist F., Moses - Sokrates - Jesus. Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt. 8° (448 S.). Frankfurt/M. 1959, Knecht. DM 17.80.

Mainberger G., O. P., Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik (Studia Friburgensia N. F. 24). 8° (XXXI u. 248 S.). Freiburg Schw. 1959, Univ.-Verl. DM 17.—.

Marduel F., Le pardon de Dieu. Pour un meilleur usage du sacrament de pénitence. 8° (159 S.). Le Puy 1958, Mappus. fFr. 660.—.

Meulen, I. van der, Hegel. Die gebrochene Mitte. 8° (358 S.). Hamburg 1958, Meiner. DM 24.—.

Mitteilungen, Römische historische. Hg. von der Abteilung für hist. Studien des Österr. Kulturinstituts in Rom und der Österr. Akademie der Wissenschaften. Geleitet von *L. Santifaller*. 1. Heft 1956/57. 8° (175 S.). Graz 1958, Böhlau. S 72.—.

Mörsdorf J., Gestaltwandel des Frauenbildes und Frauenberufs in der Neuzeit (Münchner theol. Studien II., System. Abt. 16). 8° (XVI u. 467 S.). München 1958, Hueber. DM 32.—.

Newman J. H., Predigten. Gesamtausgabe II, Predigten zu Tagesfragen. Übersetzt von der Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner von Weingarten 9. 8° (446 S.). Stuttgart 1958, Schwabenverl. DM 20.—.

DAS UNGENÜGEN DER MENSCHLICHEN WERKE BEI DEN DEUTSCHEN PREDIGERN DES SPÄTMITTELALTERS

Von DDr. Adolar Zumkeller O. E. S. A., München

Lange bevor Martin Luther den Kampf gegen die angebliche Werkgerechtigkeit der alten Kirche begann und den Werken des Gerechtfertigten jedes Verdienst vor Gott absprach, hat es unter den Predigern des Spätmittelalters nicht wenige gegeben, welche die Mängel der Werke und der Gerechtigkeit des Menschen, auch des Christen im Gnadenstand, mit auffallender Betonung hervorhoben. Zumal die Perikope des zehnten Sonntags nach Pfingsten, das Heilandsgleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18, 9—14), bot den Predigern Anlaß und Gelegenheit, nicht nur vor aller Selbstgerechtigkeit zu warnen, sondern darüber hinaus die menschlichen Werke als allgemein befleckt und mangelhaft darzutun. Freilich hat man bis heute diesen Punkt der spätmittelalterlichen Glaubensverkündigung, wenn man von den Predigten Taulers absieht, noch kaum bemerkt und jedenfalls so gut wie nicht beachtet. Und doch besitzt er — zumal für den Dogmenhistoriker der Reformationszeit — zweifellos nicht geringes Interesse.

1. QUELLEN DER LEHRE

Eine wichtige Wurzel für die Auffassung, daß die menschlichen Werke stets mangelhaft seien, mag man in der Konkupiszenzlehre Augustins vermuten[1]. Indes konnten wir bei keinem der zu erwähnenden deutschen Prediger eine Begründung der *insufficientia operum* aus dieser Lehre des Kirchenvaters konstatieren. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die augustinische Auffassung von der Begierlichkeit keinerlei Einfluß darauf ausgeübt hätte.

Größere Bedeutung für diesen spätmittelalterlichen Predigtstoff gewann von den Kirchenvätern anscheinend nur Papst Gregor der Große mit seinen Moralia in Job. Das Buch Job wurde schon als solches von unseren Predigern zu dem erwähnten Thema reichlich beigezogen, weil es an verschiedenen Stellen das Ungenügen der menschlichen Werke betont. Aus der gregorianischen Paraphrase zu diesem Buch des Alten Testaments interessierte vor allem die scharfe Gegenüberstellung von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit, wie sie der Kirchenvater wiederholt vornimmt. Selbst unsere Gerechtigkeit, äußert er, werde bei der Prüfung durch die göttliche Gerechtigkeit oftmals zur Ungerechtigkeit und zum Schmutz vor der Strenge des Richters, was in den Augen dessen, der es tat, herrlich glänzt[2]. Ja mehrfach behauptet

[1] So wurzelte die Lehre von der allgemeinen Unzulänglichkeit der menschlichen Werke, auch des Gerechtfertigten, wie sie der Augustinergeneral Seripando und andere Augustinertheologen auf dem Tridentinum vertraten, in deren typisch augustinischer Auffassung von der Konkupiszenz. — Vgl. H. Jedin, Girolamo Seripando, Würzburg 1937, I, 373. 398. 404; II, 251f. 256.

[2] *Saepe ipsa nostra iustitia ad examen divinae iustitiae deducta iniustitia est et sordet in districtione iudicis, quod in aestimatione fulget operantis.* Gregor der Große, Moralia in Job V, 11, 21 (PL 75, 690).

er ohne jede Einschränkung: Verglichen mit der Gerechtigkeit Gottes ist die menschliche Gerechtigkeit Ungerechtigkeit. Es ergehe ihr wie einer Laterne, die in der Finsternis offensichtlich leuchtet, im Sonnenlicht aber ihren Glanz verliert[3]. Dieser beigegebene Vergleich zeigt freilich, daß der Papst nicht die Gerechtigkeit des Menschen überhaupt leugnen wollte. Das Ungenügen unserer Gerechtigkeit Gott gegenüber gründet nach ihm in der Geschöpflichkeit und allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. Keiner sei eben von allen Sündenmakeln frei[4].

Nicht weniger stark hat auf die deutschen Prediger in dieser Materie der hl. Bernhard eingewirkt. Tatsächlich werden die entscheidenden Gedanken, die sich bei ihnen über die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit finden, schon von ihm ausgesprochen. Bereits Bernhard nennt unsere Gerechtigkeit unrein, weil sie noch nicht frei von Schuld sein könne, und beruft sich dafür auf das Schriftwort Is 64, 6: Alle unsere Gerechtigkeiten sind wie das Tuch einer Blutflüssigen[5]. Dieses Wort des Propheten wurde durch das ganze Spätmittelalter bis zum Tridentinum[6] bei der Beurteilung der menschlichen guten Werke im weitesten Sinn, auch der des Gerechtfertigten, als Schriftzeugnis herangezogen, jedoch zweifellos zu Unrecht; denn an sich hat der Satz nur von den Werken der Israeliten in der damaligen Situation Geltung.

Das Licht, das in uns leuchtet, führt Bernhard weiter aus, werde vor dem Licht der Wahrheit zur Finsternis[7]. „Man muß sehr befürchten", äußert er ähnlich wie schon Gregor der Große, „daß am Gerichtstag bei dieser peinlich genauen Prüfung viele unserer sogenannten Gerechtigkeiten als Sünden erscheinen[8]". Mit Berufung auf Röm 3, 23 spricht er von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen und stellt die Sentenz auf: *Non peccare, Dei iustitia est. Hominis iustitia, indulgentia Dei*[9].

Entsprechend dieser Betonung des Ungenügens aller menschlichen Gerechtigkeit hat Bernhard von Clairvaux in der Frage nach der Möglichkeit, durch gute Werke das ewige Leben zu verdienen,

[3] *Humana iustitia divinae iustitiae comparata iniustitia est, quia et lucerna in tenebris fulgere cernitur, sed in solis radio posita tenebratur.* l. c. V, 37, 67 (PL 75, 717). — Ähnlich äußert sich der Kirchenvater l. c. IX, 18, 28; XVII, 15, 21; XXI, 20, 32 (PL 75, 875; 76, 21. 208).

[4] Vgl. l. c. XVII, 15 f, 21 f (PL 76, 21 f).

[5] *Nostra enim (si qua est) humilis est iustitia, recta forsitan, sed non pura. Nisi forte meliores nos esse credimus quam patres nostros, qui non minus veraciter quam humiliter aiebant* (Is 64, 6): *Omnes iustitiae nostrae tamquam pannus menstruatae mulieris. Quomodo enim pura iustitia, ubi adhuc non potest culpa deesse?* Bernhard von Clairvaux, Dom. I. Nov. serm. V, 9 (PL 183, 357 f).

[6] Vgl. etwa die Verwendung dieses Schriftzitats durch Hieronymus Seripando auf dem Konzil (Concilium Tridentinum V, 374, 12; XII, 632, 16; 666, 3; 848, 3 ff).

[7] *Nimirum, si ipsae quoque iustitiae nostrae omnes ad lumen veritatis inspectae velut pannus menstruatae* (Is 64, 6) *inveniuntur, iniustitiae deinceps quales reputabuntur? Si lumen, quod in nobis est, tenebrae sunt, ipsae tenebrae quantae erunt?* Bernhard, In dedic. Eccl. serm. V, 3 (PL 183, 531).

[8] Bernhard, Sermones in cantica 55, 3 (PL 183, 1045).

[9] l. c. 23, 15 (PL 183, 892).

sehr nachdrücklich den Gnadencharakter des verdienstlichen Werkes und des Lohnes hervorgehoben, ohne freilich das menschliche Verdienst abzustreiten[10].

Mit Berufung auf das Pauluswort Röm 8, 18: Die Leiden dieser Zeit sind nicht zu vergleichen mit der künftigen Herrlichkeit, betont er, die Verdienste der Menschen seien nicht von solcher Art, daß ihnen das ewige Leben *ex iure* geschuldet würde oder Gott im Unrecht wäre, wenn er es ihnen verweigerte. Alle Verdienste seien eben Gottes Geschenke, so daß durch sie mehr der Mensch Gottes Schuldner, als Gott des Menschen Schuldner werde[11]. Zu 2 Tim 1, 42 und 4, 7f gibt er die Erklärung: „Die Krone, die Paulus erwartet, ist eine Krone der Gerechtigkeit und zwar der Gerechtigkeit Gottes, nicht seiner eigenen. Ist es doch gerecht, wenn [Gott] erstattet, was er schuldet; er schuldet es aber nur, weil er es versprochen hat[12]." So kann der Heilige auch sagen: *Mea proinde iustitia, miseratio Domini.* Da aber Gott so reich an Erbarmen ist, sei der Mensch nicht arm an Verdienst[13]. In einer anderen Predigt wählt er die schroffe und mißverständliche Formulierung: Dies ist das ganze Verdienst des Menschen, wenn er seine ganze Hoffnung auf den setzt, der ihn ganz heil macht[14].

In diesem Hoffen auf Gottes Barmherzigkeit sieht Bernhard auch das sichere Schutzmittel gegen eitle Selbstgerechtigkeit: „Du bemühst dich um Verdienste", sagt er, „doch denke daran, daß sie dir nur gegeben sind, und erhoffe als Frucht Gottes Barmherzigkeit. Dann bist du jeder Gefahr zur Hoffart und Undankbarkeit entronnen[15]". So geht es dem Kirchenlehrer bei seiner Betonung des Ungenügens unserer Werke und Verdienste, ähnlich wie Gregor dem Großen, vor allem darum, den Christen vor phari-

[10] Siehe folgende Stelle: *Ibi itaque Deus homini benigne merita constituit, ubi per ipsum et cum ipso boni quidpiam operari dignanter instituit. Hinc coadiutores Dei, cooperatores Spiritus Sancti, promeritores regni nos esse praesumimus, quod per consensum utique voluntarium divinae voluntati coniungimur.* Bernhard, Tractatus de gratia et libero arbitrio 13, 45 (PL 182, 1026).

[11] *Neque enim talia sunt hominum merita, ut propterea vita aeterna debeatur ex iure, aut Deus iniuriam aliquam faceret, nisi eam donaret ... Merita omnia dona Dei sunt et ita homo magis propter ipsa Deo debitor est quam Deus homini.* Bernhard, In annunt. B. Mariae serm. I, 1f (PL 183, 383f). — Schon von Augustinus wurde dieser Geschenkcharakter der menschlichen Verdienste wiederholt nachdrücklich betont, etwa in der Stelle Enchiridion 107, 28 (PL 40, 282): *Intelligendum est igitur etiam ipsa hominis bona merita esse Dei munera;* vgl. auch Epistola 194, 5, 19 (PL 33, 881) und In Joannis Evangelium tract. 3, 9f (PL 35, 1400f). Dieser Gedanke ist seitdem für die katholische Auffassung vom menschlichen Verdienst bezeichnend geworden und fand auch ins Rechtfertigungsdekret des Tridentinums Aufnahme; vgl. H. Denzinger, Enchiridion symbolorum n. 810.

[12] Bernhard, Tractatus de gratia et libero arbitrio 14, 51 (PL 182, 1029).

[13] Bernhard, Sermones in cantica 61, 5 (PL 183, 1073).

[14] *Hoc enim totum hominis meritum, si totam spem suam ponat in eo, qui totum hominem salvum facit.* Bernhard, In psalmum *Qui habitat* 15, 5 (PL 183, 246).

[15] *Merita habere curas, habita data noveris, fructum misericordiam Dei speraveris et omne periculum praesumptionis et ingratitudinis evasisti.* Bernhard, Sermones in cantica 68, 6 (PL 183, 1111).

säischem Hochmut zu schützen[16]. Das Motiv seiner Kritik ist vorwiegend ein aszetisches und in seiner mystischen Lehre verankert.

Daß tatsächlich Gregor der Große und Bernhard von Clairvaux dem 14. Jahrhundert als Hauptzeugen der Vergangenheit für die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit erschienen, bekundet außer den zahlreichen Zitaten, mit denen sich die deutschen Prediger des Spätmittelalters auf sie beriefen, auch der damals weit verbreitete „Manipulus florum", eine Blütenlese aus den Vätern, die der Irländer Thomas Palmeranus († um 1330) im Jahre 1306 herausgab. Neben Chrysostomus läßt er in unserer Materie nur Gregor und Bernhard zu Wort kommen[17].

2. DEUTSCHE PREDIGER DES 14. JAHRHUNDERTS

Angesichts der kritischen Darlegungen des hl. Bernhard über die menschlichen Werke und Verdienste ist es wohl nicht zufällig, daß unter den deutschen Predigern des beginnenden 14. Jahrhunderts, die die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit nachdrücklich betonen, als zeitlich erster ein Mitglied des Zisterzienserordens erscheint. Es handelt sich um Konrad von Brundelsheim, genannt Soccus, der 1321 als Abt von Heilsbronn in Mittelfranken starb. In seinen weitverbreiteten Predigten[18], die er im Kapitel vor seinen Mitbrüdern hielt, kommt er zweimal ausführlich auf unseren Gegenstand zu sprechen.

Der erste dieser Sermones mit dem Themasatz: *Exsurge, Domine, non praevaleat homo*, ist eine der mystischen Adventspredigten des Abtes, in denen er dartun will, wie die Seele zur Vereinigung mit Christus, ihrem Bräutigam, gelangt. Sie dürfe — so führt er aus — in keiner Weise auf die eigenen Verdienste bauen und müsse ihr ganzes Vertrauen auf die Barmherzigkeit des Herrn setzen. Dazu solle ihr die Betrachtung des Ungenügens ihrer Werke, der Größe der göttlichen Barmherzigkeit und der Herrlichkeit der erhofften Güter verhelfen. Die Mangelhaftigkeit der Werke zeige sich in deren Unreinheit, von der bei Is 64, 6 die Rede ist. Unser Zisterzienser beruft sich dafür auch auf Job 9, 28: „Ich fürchte für alle meine Werke", und auf das Herrenwort Lk 17, 10: „Wenn ihr alles getan habt, ... so sprechet: Wir sind unnütze Knechte". Das Ungenügen der menschlichen Werke zeige sich ferner darin, daß sie nicht den ganzen inneren und äußeren Menschen erfassen, so etwa wenn sich nur das Gehör der guten Sache widmet, während das Auge müßig ist. Die göttliche Barmherzigkeit, so zeigt der zweite Punkt, sei derart weit und tief, daß durch sie jedes Geschöpf zum Heil gelangen könne. Bei der Ausführung des dritten Punktes, der von der

[16] Vgl. folgende Stelle: *Quis enim de sua vel sapientia vel iustitia vel sanctitate praesumat sufficientiam sibi ad salutem? Non quod sufficientes, inquit, simus cogitare aliquid a nobis tamquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (2 Kor 3,5). — l. c. 22,8 (PL 183, 882).

[17] Vgl. Thomas de Hibernia, Manipulus florum, Piacenza 1483 (Hain 8542), Stichworte *iustitia et iustus* und *meritum*.

[18] Sie erschienen schon vor dem Jahr 1500 wenigstens viermal im Druck (Hain 14825–28).

Herrlichkeit des ewigen Lebens handelt, zitiert Soccus das Wort des hl. Bernhard: Unsere Verdienste sind nicht von solcher Art, daß uns ihretwegen das ewige Leben geschuldet würde, und stellt die Frage: Sollten wir also müßig sein, um das ewige Leben zu besitzen? Die Antwort entnimmt er ebenfalls den Predigten seines Ordensvaters: Man solle sich um die Verdienste bemühen, aber müsse sich auch bewußt bleiben, daß sie nur Gottes Gaben sind, und deshalb auf Gottes Barmherzigkeit hoffen. Seine Predigt klingt in eine eindringliche Warnung vor dem geistlichen Hochmut aus. Beim Verrichten der guten Werke und beim Ertragen von Leiden sei große Behutsamkeit am Platze. Mit Bernhard sieht der deutsche Zisterzienser in den Verdiensten des Menschen Gottes Gnaden und Erbarmungen. Was man dem eigenen Verdienste zugute halte, werde der Gnade entzogen. Er wolle deshalb kein Verdienst, das die Gnade ausschließt. Freilich sei es, wie St. Bernhard sagt, eine hohe und seltene Tugend, daß einer bei großen Tugendwerken sich für gering hält. Gott habe diese Tugend den Heiligen geschenkt. Je größer sie waren, desto geringer schätzten sie sich ein, weil sie alle ihre Vorzüge Gott zuschrieben, sich selbst aber ihr Versagen[19].

---

[19] *Tertio ergo loco (anima) volens occurrere Domino egrediatur a propriorum meritorum presumptione, totam fiduciam in Domini misericordiam ponendo. Quod, ut facilius faciamus, ad tria nostra consideratio debet retorqueri, sc. ad operum nostrorum insufficientiam, divine misericordie magnificentiam, sperandarum rerum supereminentiam.*

A) *Operum autem nostrorum insufficientia ex duplici defectu cognoscitur, quia videlicet non sunt pura nec sunt plena. De primo Isaias* (64, 6): *Omnes iustitie nostre quasi pannus menstruate. Item Job* (9, 28): *Verebar omnia opera mea, sc. impuritatem et insufficientiam eorum. Propter quod veritas in evangelio monuit* (Lk 17, 10): *Cum feceritis omnia, dicite: servi inutiles sumus, volens nos compescere a propriorum meritorum presumptione. De secundo, sc. quod non sunt plena, patet ad sensum, quia multum de tempore expendimus sine fructu. Item non sunt plena secundum omnem ambitum hominis interioris et exterioris. Quo enim mereri possemus, non meremur, quia etsi aliquando secundum auditum meremur, visus iacet; sic negociare de reliquis.*

B) *Secundo misericordie divine sufficientia consideretur, que secundum longum, latum et profundum considerata omni creature sufficit ad salutem ... Est etiam tam magna quam magnus est Deus ... Quid ergo omnia nostra poterunt esse comparata ad illam?*

C) *Tertio consideretur sperandarum rerum supereminentia, in quarum consideratione omnis actio, omnis passio non potest aliquid nominari ... Nam de actionibus dicitur Deut.* (9, 6): *Scito, quod non propter tuas iustitias Dominus dabit tibi terram hanc in possessionem. Unde Bernardus* (In annunt. B. Mariae serm. 1, 2; PL 183, 383): *Non sunt merita nostra talia, ut propter ea debeatur nobis vita eterna. Quid ergo dicemus ad hec? Numquid ociabimur, ut vitam eternam habeamus? Ad quod respondet Bernardus dicens* (Sermones in cantica 68, 6; PL 183, 1111): *Merita habere curas; habita data noveris; fructum, misericordiam Dei speraveris; et omne periculum presumptionis et ingratitudinis evasisti. Similiter et nulli passioni predicta eminentia sperandarum rerum poterit comparari. Unde Apostolus* (Röm 8, 18): *Non sunt condigne passiones huius temporis ad futuram gloriam, que revelabitur in nobis.*

D) *In hoc ergo caute agimus, si opera cumulabimus, passiones sustinebimus, misericordiam Dei sperabimus. Inde Bernardus* (In psalmum *Qui habitat* serm. 15, 5; PL 183, 246): *Hoc est totum meritum hominis, si totam spem suam ponet in eo, qui totum hominem sanum fecit in sabbato.* (Sermones in cantica 61, 5; PL

Die Ausführungen des Heilsbronner Abtes in diesem ersten Sermo zeigen — ähnlich wie die des hl. Bernhard, der ja seine Hauptautorität ist — das Bestreben, den Menschen vor allem eitlen Selbstvertrauen zu schützen, indem sie nachdrücklich den Gnadencharakter der Verdienste betonen und die Zuhörer anweisen, nur auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit zu bauen. Das zweite Sermo, in dem der Zisterzienserabt auf unser Thema zu sprechen kommt, ist eine Aschermittwochpredigt, die von der Notwendigkeit der Buße handelt. Aus vier Gründen, führt er aus, sei die Buße dem Menschen notwendig: weil er Gott versöhnen müsse, weil er die Sünde nicht meiden könne, weil seine Werke mangelhaft und der Zustand seiner Seele unsicher seien.

Daß es dem Menschen sehr schwer, ja unmöglich ist, sich von Sünden völlig freizuhalten, sucht er mit Zitaten aus den Predigten seines Ordensvaters und mit Schriftworten des Alten und Neuen Testamentes zu beweisen. Der hl. Bernhard leitet in den zitierten Worten die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen von dem verderblichen Gift *(pestiferum virus)* der bösen Begierlichkeit her, das aus dem Herzen des Menschen in seinen ganzen Leib überströme, aber auch von der Tatsache, daß in der Gegenwart die Schlechtigkeit auf Erden allzusehr überhand genommen habe. An Schriftstellen zitiert Soccus Spr 20, 9: „Wer kann sagen, mein Herz ist rein"; Pred 7, 21: „Kein Gerechter lebt auf Erden, der das Gute täte und nicht sündigte"; Jak 3, 2: „In vielen Dingen fallen wir alle"; 1 Jo 2, 8: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, belügen wir uns selbst und die Wahrheit wohnt nicht in uns", und das Heilandswort aus der Szene mit der Ehebrecherin (Jo 8, 7): „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein auf sie".

Nun wendet sich der Abt der Mangelhaftigkeit unserer Werke zu. Er beruft sich dafür auf die Erfahrungstatsache, daß wir unsere Werke oft gleichgültig und nachlässig verrichten. Dadurch seien sie aber so armselig, daß sie mehr Strafe als Lohn verdienten und daß sie, falls sich mit ihnen nicht gleichsam als Würze die Buße verbindet, nur wenig von unseren Sünden hinwegnehmen könnten. Um nicht den Anschein zu erwecken, als würde er die Mängel unserer Gerechtigkeit übertreiben, läßt er nun verschiedene Heilige des Alten Bundes zu Wort kommen. Von Job erwähnt er die Verse (30, 15. 19): „Ich bin zu nichts geworden. Wie der Wind hast du

183, 1073: *) Meum proinde meritum miseratio Domini est nec inops sum meriti, quamdiu cumulus ille miserationum Domini non deerit. Deest enim gratie, quicquid meritis deputas. Deinde nolo meritum, quod gratiam excludat nec est iste egressus contemnendus. Dicit enim Bernardus: Magna et rara virtus est, magna licet operantem magnum te nescias et manifestam omnibus tuam te latere sanctitatem, mirabilem apparere et contemptibilem reputari. Hoc ego ipsis virtutibus mirabilius iudico.*

E) *Hoc tamen miraculum in omnibus sanctis suis Deus mirabiliter operatur: qui quanto sunt maiores, tanto se reputant viliores ... Et est causa, quia bona sua Deo, qui in eis operatur, tribuunt et mala sibi ... In hunc egressum nos ducere cupiebat Apostolus, cum dicebat* (1 Kor 4, 7): *Quid habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Soccus, Sermones de tempore, Straßburg 1484 (Hain 14826), Sermo 9.

hinweggetragen mein Verlangen und gleich einer Wolke ist geschwunden mein Heil. Dem Lehm bin ich ähnlich geworden und wie Staub und Asche." Dann zitiert er das Isaiaswort 64, 6 und zwar etwas ausführlicher als in der ersten Predigt: „Wir alle sind unrein geworden und unsere Gerechtigkeiten sind wie das Tuch einer Blutflüssigen. Wir alle fielen ab gleich einem Blatt und unsere Sünden trugen uns hinweg wie der Wind." Daran fügt Soccus die Worte des Psalmisten (138, 16 und 142, 2): „Deine Augen haben mich in meiner Unvollkommenheit geschaut. Geh nicht ins Gericht mit deinem Knecht, o Herr; denn kein Lebender wird vor dir gerecht befunden." Doch damit man nicht glaube, diese frommen Männer des Alten Bundes hätten nur aus übergroßer Demut so geurteilt, läßt der Zisterzienser ein paar Schriftstellen folgen, die zeigen, wie Gott selbst über unsere Werke urteilt: „Siehe, ihr seid aus dem Nichts und eure Werke stammen aus dem Nichtsein. Ein Greuel ist, wer euch erwählt" (Is 41, 24). „Siehe, alle sind ungerecht und eitel ihre Werke. Wind und Nichtigkeit sind ihre Bilder" (Is 41, 49). „Sage nicht: Mir ist mein Leben [gut] genug; denn zur Zeit der Rache wird es dir nichts nützen" (Sir 5, 1). Diesem letzten Wort gibt der Abt die Deutung: Beurteile deine Werke nicht als gut; denn zur Zeit des gerechten Gerichtes werden sie dich nicht retten können. Dann fügt er noch eine der oben erwähnten Stellen aus Gregor dem Großen bei: „Bei der Prüfung durch die göttliche Gerechtigkeit wird meine Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit, und zum Schmutz vor der Strenge des Richters, was in den Augen dessen, der es tat, herrlich glänzt". Er schließt seine Beweisführung mit dem Heilandswort Luk 17, 10. Dann aber fährt er fort: „Weil also Gott und alle seine Heiligen, die doch seinen Geist besitzen, uns keinesfalls gestatten, unser Vertrauen auf unsere Werke zu setzen, deshalb ist die Buße notwendig, damit, was an den Werken mangelhaft ist, durch die Buße ergänzt werde, die jederzeit den göttlichen Zorn besänftigt."

Notwendig sei uns die Buße schließlich auch wegen der Ungewißheit des Nachlasses unserer Sünden. Wir könnten nämlich nicht wissen, was die göttliche Wahrheit über uns denkt und ob uns noch eine Schuld vor Gott belastet. In dieser Unsicherheit unseres Seelenzustandes gewähre uns die Buße Trost beim Gedanken an Gottes Verheißungen. Als Schriftbelege für diese Unsicherheit der Rechtfertigung verweist er auf Job 9, 30f: „Wenn man mich wüsche wie mit Schneewasser und meine Hände glänzten, als wären sie die reinsten, du tauchtest mich dennoch in Unflat, so daß meinem Gewande vor mir ekelte", und 1 Kor 4, 4: „Ich bin mir nichts bewußt, aber deshalb noch nicht gerechtfertigt; der mich richtet, ist der Herr." Der Apostel wollte damit sagen: Meine Sünde ist mir zwar unbekannt; doch was ich nicht kenne, vermag Gott zu wissen. Wegen dieser Unsicherheit seines Seelenzustandes habe sich aber auch der Apostel als Sünder bekannt (1 Tim 1, 15): „Jesus Christus kam in die Welt, um die Sünder selig zu machen, deren erster ich selbst bin[20]."

[20] K) *Secundo dicendum est de penitentie necessitate. Hec autem necessitas patet ex quattuor, videlicet ex divine offense placabilitate, ex cavendi peccatum impossibilitate, ex operum nostrorum vilitate, ex status nostri dubietate ...*

L) *Secundo necessaria est penitentia ob cavendi peccatum impossibilitate. Impossibile est enim et valde difficillimum, ut peccata possimus ad integrum declinare, quia, ut ait Bernardus: Quid in homine purum a peccati macula poterit inveniri? Ab intus manat, de corde exit pestiferum virus ac deinceps corpus occupat universum. Huic ergo tam multifarie pesti per singula queque resistere quam multiplex tribulatio est. Hinc Prov. 20* (9): *Quis potest dicere mundum est cor meum? Cui consonat Ecclesiastes 7* (21): *Non est homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet. Hinc Jacobus* (3, 2): *In multis offendimus omnes, et Johannes* (1 Jo 1, 8): *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus et veritas in nobis non est. Hinc Salvator accusantibus adulteram dixit Joh.* 8 (7): *Qui sine peccato est vestrum, prius in illam lapidem mittat. Quid quia non fecerunt, signum est, quod peccata omnes habuerunt. Valde enim difficile est, ut ait Bernardus, maxime diebus istis, quibus malitia nimis invaluit super terram criminalium peccatorum foveas declinare, quia humane conditionis necessitas vix aut numquam a peccato se poterit continere.*

M) *Tertio penitentia est necessaria propter operum nostrorum vilitatem. Cum enim, ut iam dictum est, peccata nequaquam cavere possumus et continue et sine intermissione peccamus, opera etiam nostra, que bona dicimus, tanta sunt vilitate et negligentia aspersa, ut magis pena quam premio digna sunt; ideo penitentia est necessaria, ut, quod minus tollunt opera, saltem per penitentiam emendentur. Tam vilia sunt enim opera nostra, ut modicum de peccatis tollant, si penitentia nostra tamquam salsamentum eis adiuncta non fuerit. Sepe enim talia bona opera facimus tam viliter et negligenter, ut vix tollant eandem negligentiam, quam in eodem opere perpetramus. Unde ergo priora mala opera emundamus, si quodlibet opus bonum vix sufficit ad suam negligentiam abstergendam. Sed ne videar hanc materiam aggravare:*

N) *Ecce audiamus magnos sanctos, quid de suis operibus senserint, in quorum reputatione digni non sumus canes reputari, quia, ut ait Job 30* (1): *Non dignabantur nos ponere cum canibus gregis sui. Quorum primus ipse Job est, qui dicit de seipso* (30, 15. 19): *Redactus sum in nihilum; abstulit quasi ventus desiderium meum et velut nubes pertransiit salus mea. Comparatus sum luto et assimilatus sum faville et cineri. Accedat secundus Isaias 64* (6) *dicens: Facti sumus immundi omnes nos et quasi pannus menstruate universe iustitie nostre. Cecidimus quasi folium universi et iniquitates nostre quasi ventus abstulerunt nos. Accedat et tertius, psalmista videlicet, qui de suis operibus clamat ad Deum dicens* (Ps 138, 16): *Imperfectum meum viderunt oculi tui; et ideo subiungit* (Ps 142, 3): *Non intres in iudicium cum servo tuo, Domine, quoniam non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Sed ne hii magni sancti ex humilitate sensisse talia de se videantur, accedat veritas Deus, que neminem palmat, neminem adulatur dicens de nobis illud Is. 41* (24): *Ecce vos estis ex nihilo et opus vestrum ex eo, quod non est; abominatio est, qui elegit vos. Et subiungit* (Is 41, 29): *Ecce omnes iniusti et vana opera eorum, ventus et inane simulacra eorum. Et ideo dicitur nobis Eccli. 5* (1): *Ne dixeris, est mihi sufficiens vita, nihil enim proderit in tempore vindicte, ac si dicat: Ne iudices opera tua bona, quia in tempore iusti iudicii non proderunt, id est non poterunt salvari. Dicit enim Gregorius* (Moralia in Job V, 11, 21; PL 75, 690): *Iustitia mea ad examen divine iustitie deducta iniustitia est et sordet in districtione iudicis, quod in oculis fulget bene operantis. Hinc Veritas Luc. 17* (10): *Cum feceritis omnia, que precepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus. Et quia Deus et omnes sancti spiritum eius habentes nostris operibus nullam nobis prestant fiduciam, ideo penitentia est necessaria, ut quod minus est operibus, per penitentiam, que semper divinam placat iram, suppleatur.*

O) *Quarto penitentia est necessaria propter remissionis peccatorum nostrorum dubietatem. Ignoramus enim, quid de nobis divina Veritas sentiat et quatenus reatus peccatorum apud Deum nos obligat et ideo penitentiam habemus necessariam, per quam saltem dubia discussio status nostri aliqualiter promissionis gratia consoletur. Hinc Job, qui de se dicit 27* (6): *Non reprehendit me cor meum in vita mea; propter dubietatem tamen status sui dicit 42* (6): *Ago penitentiam in favilla et cinere sciens, quod, quantumcumque peccatum cavemus sollicite ex fragilitate tamen humane*

Ausgezeichnet ist dieser Sermo durch seine reiche Schriftbenützung und seinen tiefen Bußernst. Soccus gründet hier seine Überzeugung vom Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit vornehmlich auf die Glaubenswahrheit, daß es dem Christen auf Erden unmöglich ist, alle Sünden zu meiden und über seinen Gnadenstand letzte Sicherheit zu gewinnen. Dabei braucht kaum betont zu werden, daß er die Willensfreiheit des Menschen und den Heilswert seiner guten Werke so wenig wie im ersten Sermo leugnet. Was sollte sonst der nachdrückliche Aufruf zur Buße bezwecken?

Schon beim hl. Bernhard und nicht weniger bei Soccus — zumal im ersten der beiden Sermones — tritt klar zutage, daß die Mystik einen besonders geeigneten Nährboden für die Lehre vom Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit bildete. Noch stärker offenbart sich das bei dem Straßburger Dominikaner Johannes Tauler († 1361), in dessen mystischen Predigten unser Thema wiederholt und — wohl zum ersten Mal — in deutscher Sprache sehr eindringlich behandelt wurde. Unermüdlich kämpft er gegen das pharisäische Vertrauen auf die eigenen Werke, vor allem die rein äußeren, die nicht aus echter Demut und Liebe geübt werden. „Ouch dise judesche wise", sagt er einmal, „die hant alles vil lúte und stont uf iren eigenen wercken, die wellent sú ie haben zú eime understande; sú enhabent ire wercke geton, so ist alles mit in verlorn; so engetúrrent sú Gotte noch niemanne gelóben noch zú Gotte kumen, sú buwent verbórgenliche uf ire werg und uf ir eigen tún, und nút blóslichen uffe Got[21]."

Um dieses eitle Selbstvertrauen zu zerstören, zeigt Tauler seinen Zuhörern mit reicher Schriftbegründung das Ungenügen unserer menschlichen Gerechtigkeit: „O kinder", ruft er aus, „wie ist unser gerechtekeit so ein snóde ding vor Gotte! Sant Augustinus sprach: wi und we aller gerechtikeit obe sú Gott noch sinre barmehertzekeit nút urteilen wil. Unser herre sprach durch Ysaiam (64, 6): úwer gerechtikeit ist ein unflat vor minen ógen. User herre sprach (Lk 17, 10): so ir alles daz getúnt, daz ir vermúgent, so sprechent dennoch: wir sint unnútze knechte. Wer sich fúr út het, so er nút enist, der betrúget sich selber, also sant Johannes sprach"[22].

---

conditionis paulatim decidimus; propter quod dicit 9 (30f): *Si lotus fuero quasi aquis nivis et si fulserint velut mundissime manus mee, tamen sordibus intinguis me et abominabuntur me vestimenta mea. Hinc 1 Cor. 4* (4) *dicit Apostolus: Nihil mihi conscius sum; statim tamen subiungit: Sed non in hoc iustificatus sum, sciens, quod oculi Domini clariores sole videre possunt, quod ipse non potest. Et ideo subiunxit: Qui autem iudicat me, Dominus est, ac si dicat: Peccatum meum non cognosco; quod autem ego nescio, potest Deus scire et ideo propter hanc dubietatem sui status se peccatorem reputabat dicens (1) Tim. 1* (15): *Jesus Christus venit in mundum, peccatores salvos facere, quorum primus ego sum.* Soccus, Sermones de tempore, Straßburg 1484 (Hain 14826), Sermo 81.

[21] Johannes Tauler, Predigten, ediert von F. Vetter, Berlin 1910, Nr. 13, S. 64, 17ff. — Zu dieser kritischen und doch noch ungenügenden Ausgabe vgl. D. Helander, Johann Tauler als Prediger, Lund 1923, 82—130.

[22] l. c. Nr. 16, S. 73, 22ff.

Deshalb mahnt der Dominikaner eindringlich seine Zuhörer, ihr ganzes Vertrauen nur auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit zu setzen, ohne auf die eigene Bereitung und Würdigkeit zu sehen: „Sich, in der wisen sol ouch dine ûbunge sin, daz du dich nút in enthaltest denne uf der blossen gnoden und barmhertzikeit Gottes und nemest und gist gnode von gnoden von Gottes gûte alleine, und nút enwisse von keinre dinre bereitunge oder wirdikeit"[23].

Gerade hier wird ein Hauptanliegen dieses mystischen Predigers sichtbar. Er möchte seine Zuhörer zur Gelassenheit oder inwendigen Armut führen, einer Tugend, die in seiner mystischen Lehre eine zentrale Stellung einnimmt und die notwendige Voraussetzung für die mystische Vereinigung der Seele mit Gott bildet. Sie besteht in der vollen Abwendung des Denkens und Wollens vom eigenen Ich und allen Geschöpfen[23a]. Tauler mahnt, man solle, statt auf die eigenen Werke zu bauen, sich auf das eigene Nichts, auf seine Kleinheit, sein Unvermögen und Nichtwissen stützen und sich als wahrhaft unnützer Knecht (Lk 17, 10) in den Abgrund des göttlichen Willens fallen lassen. „Ein unnútzer knecht", so lauten seine Worte, „der tût unnútze werk. Nein, entrûwen, ein ieklicher enwil nút ein unnútzer knecht sin; er wil ie wissen, das er út geton habe, und dar uf buwet er verborgenlichen und wil das wissen. Nein, libes kint, enbúwe nút denne uf din luter nicht und tû do mitte einen val in das abgrúnde des gôtlichen willen, was er von dir machen wil. Tû als S. Peter tet, der sprach (Lk 5, 8): herre, gang us von mir, wan ich bin ein súnder. Also val uf dine kleinheit und uf din nicht múgen und nút wissen[24]."

Mit ähnlichen Gedanken hat der Dominikanermystiker in einer anderen Predigt die Frage beantwortet, wie man zu diesem geistlichen Sterben gelangen könne: nicht durch harte Kasteiungen und Bußwerke, sondern durch das gelassene Sichversenken in Gottes grundlose Barmherzigkeit. Er sagt: „Wo mitte súllent wir nu erkriegen, das dis mensche also sterbe? Das du dich alle tage zû tusent molen zû tode liessest stechen und also dicke wieder lebende wurdest und alle tage dich manig werbe umb ein rat liessest flechten und steine und dorne essest, hiemitte kundestu dis nút erkriegen, sunder sencke dich nu in die vertieffete grundelose erbarmhertzikeit Gottes, mit eime temûtigen gelossen willen under Gotte und under alle creaturen, und sich das es dir Cristus alleine geben mus von blosser miltekeit und friger gûte und minnen und barmhertzekeit. Hie lúhtet in daz wort daz Cristus sprach (Lk 17, 10): so ir alles daz detûnt daz ir vermúgent, so súllent ir úch noch danne halten fúr unnútze knechte[25]."

Trotzdem ist Johannes Tauler von einem falschen Quietismus weit entfernt. Er will die Leute nicht vom eifrigen Verrichten guter Werke abhalten. „Ich enmeine das nút", sagt er in dem schon

[23] l. c. Nr. 13, S. 64, 14ff.
[23a] Vgl. D. Helander, Johann Tauler als Prediger, Lund 1923, 258ff.
[24] l. c. Nr. 63, S. 345, 24ff.
[25] l. c. Nr. 14, S. 66, 3ff.

mehrfach zitierten Sermo Nr. 13, „das man gůte ůbunge út lossen súlle; man sol sich allzeit ůben, mer man sol nút darauf buwen noch daruf sich halten[26]." Auch hat der Straßburger den guten Werken durchaus einen verdienstlichen Wert zuerkannt. So spricht er zum Beispiel davon, daß man durch geduldiges Ertragen der von Gott geschickten Leiden sich selbst und den Mitmenschen Läuterung und Seligkeit verdienen kann[27].

Noch ein dritter deutscher Prediger des 14. Jahrhunderts, der vorwiegend in Mitteldeutschland wirkte, hat kurz nach der Jahrhundertmitte, anscheinend völlig unabhängig von den beiden Vorgenannten, das Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit nachdrücklich herauszustellen gesucht. Es ist der Augustiner Jordan von Quedlinburg, auch Jordan von Sachsen genannt. Er wurde um 1300 in Quedlinburg geboren, studierte in Bologna und Paris, wirkte dann als Lesemeister an den Generalstudien der thüringisch-sächsischen Augustinerprovinz in Erfurt und Magdeburg, war 1341—1351 Provinzial und starb 1370 (oder 1380)[28]. In seinem „Opus postillarum et sermonum de evangeliis dominicalibus", das er nach 1365 herausgab[29], hat er an zwei Stellen ausführlich zu unserem Thema Stellung genommen.

In einem Sermo über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner handelt Jordan vom geistlichen Hochmut. Er knüpft an das Wort der Augustinerregel an: „Jede andere Bosheit tut sich in schlechten Werken kund, der Stolz aber stellt auch den guten Werken nach und macht sie zunichte". Dreifach habe sich der Pharisäer durch seinen geistlichen Hochmut versündigt: weil er stolz auf sich selbst vertraute; weil er auf seine Gerechtigkeit pochte; weil er die Mitmenschen verachtete. Bei der Erörterung des zweiten Punktes, der *praesumptio de sua iustitia*, stellt Jordan nun scharf die Mängel unserer Gerechtigkeit und unserer Werke heraus.

Aus vier Gründen habe der Mensch nicht das Recht, auf seine Gerechtigkeit zu bauen: 1. die Gerechtigkeit des Menschen sei unsicher *(incerta)*. Niemand wisse mit Sicherheit, ob seine Werke wahrhaft und gerecht sind. Schon viele hätten sich durch eine

[26] l. c. Nr. 13, S. 64, 23ff.

[27] l. c. Nr. 76, S. 410, 13—22. — Dagegen hat W. Preger (Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter III, Leipzig 1893, 195), der Taulers Predigten ganz mit protestantischen Augen las, Stellen, an denen unser Mystiker eindeutig für die Verdienstlichkeit der guten Werke eintritt, gewiß zu Unrecht im protestantischen Sinn umzudeuten versucht.

[28] Vgl. A. Zumkeller, Die Bedeutung der Augustiner für das kirchliche und religiöse Leben in Franken und Thüringen während des 14. Jahrhunderts: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 18/19 (1956/57) 33—52, S. 47ff, und vor allem die Einleitung zu Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum, herausgegeben von R. Arbesmann und W. Hümpfner, New York 1943. — Übrigens haben wir für dieses Werk eine weitere Handschrift des 15. Jahrhunderts in der Stadt- und Landesbibliothek zu Düsseldorf unter der Signatur C. 30 feststellen können.

[29] Zur Datierung vgl. W. Hümpfner in seiner Einleitung zu Jordani de Saxonia Liber vitasfratrum XIX. Wir benützen den Straßburger Druck von 1483 (Hain 9438).

trügerische Gerechtigkeit täuschen lassen. Er zitiert die Schriftworte: „Bin ich auch einfältigen Sinns, so weiß dies meine Seele doch nicht" (Job 9, 21), und: „Ich bin mir zwar nichts bewußt, aber deshalb noch nicht gerechtfertigt" (1 Kor 4, 4).

2. Die Gerechtigkeit des Menschen sei unrein *(non pura)*. Stets hafte ihr noch ein Sündenmakel an. Auch Jordan beruft sich dafür auf das Wort Is 64, 6. Im einzelnen begründet er seine These mit dem Hinweis auf die absolute Heiligkeit Gottes, der gegenüber selbst die Engel und die Himmel befleckt erscheinen: „Ist etwa der Mensch im Vergleich mit Gott gerecht? ... Siehe, die ihm dienen, sind nicht beständig und an seinen Engeln fand er Bosheit; wie viel mehr bei denen, die in Hütten von Lehm wohnen (Job 4, 17ff). Siehe die Himmel sind vor seinem Angesicht nicht rein. Wie viel mehr ist abscheulich und unnütz der Mensch" (Job 15, 15f). Ferner stützt er seine These auf die menschliche Gebrechlichkeit, derentwegen nicht einmal die heiligen und gerechten Menschen ohne Sünde sind: „Auch der Gerechte fällt am Tage siebenmal" (Spr 24, 16); „Kein Gerechter ist auf Erden, der das Gute täte und nicht sündigte" (Pred 7, 21); „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst" (1 Jo 1, 8).

3. Die Gerechtigkeit des Menschen sei unbeständig *(mutabilis)*. Er beruft sich auf das Schriftwort (Job 15, 15): „Siehe unter seinen Heiligen ist keiner unwandelbar, und verweist auf den Sturz der Engel, den Fall des David, des Petrus und eines ungenannten berühmten Einsiedlers, von dem das Leben der Väter erzählt.

4. Die Gerechtigkeit des Menschen sei noch nicht von Gott im Gericht anerkannt *(non approbata)*. Er stützt sich auf das Psalmwort (74, 2): „Wenn ich Zeit bekomme, will ich über die Gerechtigkeit zu Gericht sitzen", und bemerkt dazu, vielerlei, was gerecht schien, werde dann verworfen werden. Er zitiert ferner Job 9, 19: „Fragt man im Gerichte [Gottes] nach Recht, so wagt niemand für mich Zeugnis zu geben. Will ich mich rechtfertigen, so verdammt mich mein Mund. Zeige ich mich unschuldig, so überweist er mich der Sünde[30]."

---

[30] *Sicut proverbialiter dicitur: Periculosior est inimicus sub specie amici latitans quam publicus hostis, sic vitium superbie spiritualis sub specie sanctitatis se ingerens multo perniciosius est quam apertum vitium. Quia, ut dicit Augustinus* (Regula secunda, kritisch ediert bei R. Arbesmann-W. Hümpfner, Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum, New York 1943, 495, Fußnote zu Z. 27): *Alia quecumque iniquitas in malis operibus exercetur, ut fiant, superbia vero etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant ... In prima (sc. parte, i. e. primo sermone) describuntur illi, ad quos parabola dicenda dirigitur ... Circa primum tangitur triplex defectus illorum, ad quos Dominus suum sermonem direxit. Qui omnes defectus ex superbia procedunt: Primus est de seipso confidentia ...*

Secundus defectus illorum fuit de sua iustitia presumptio. Et quantum ad hoc [Jesus] dicit: Tamquam iusti. Circa quod considerandum, quod nullus, quantumcumque magni meriti, de suis iustitiis presumere debet propter quattuor: Primo, quia nostre iustitie incerte sunt. Nullus enim scire potest pro certo, an opera sua vera sint an iusta. Falsa enim iustitia multos decepit, propter quod dicitur Job 9 (21): *Etiam, si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea; Apostolus 1 Cor. 4* (4): *Nihil mihi conscius sum, sed tamen in hoc non iustificatus sum. Secundo de propria iustitia non est confidentia, quia nostre iustitie pure non sunt, sed semper*

Noch ein zweites Mal kommt Jordan ausführlich auf die Mängel unserer Werke zu sprechen und zwar bei der Erklärung der Perikope, die von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten erzählt. Er sieht in diesem kranken Beamtensohn die menschlichen Werke versinnbildet. Drei Fragen wirft er auf:

1. Was denn unter diesen kranken Werken zu verstehen sei? Nicht etwa nur unsere Sünden und Fehler, auch nicht bloß die sogenannten toten Werke, d. h. jene, die im Stande der Todsünde getan werden. Nein, alle unsere Werke seien krank, mögen sie uns auch noch so gut erscheinen. Wieder stützt er sich auf Is 64, 6. Wenn schon der fromme Job, der seinesgleichen nicht auf Erden hatte, bekannte (Job 9, 28): „Ich fürchtete für alle meine Werke", dann müßten wir noch mehr für alle unsere Werke bangen. Unser Augustiner kann sich dafür auch auf Gregor den Großen berufen: „Selbst wenn die Werke hier alle gut waren, so haben dennoch jene, die Gott wahrhaft gefallen wollen, Grund zur Furcht."

2. Was aber ist die Ursache für diese Krankheit unserer Werke? Im Anschluß an die erwähnten Darstellungen Gregors des Großen führt er aus: Die Mängel unserer Werke haben ihren Grund in der Trägheit, die aus der zu geringen Gottesliebe, und in der Täuschung, die aus der zu großen Selbstliebe entspringe. Durch die Trägheit erleiden unsere Werke Schaden, wenn der anfängliche Eifer schnell erkaltet. Durch die Selbsttäuschung aber werden sie in dreifacher Weise geschädigt, wenn man nämlich für die guten Werke entweder die Gunst eines Menschen oder anerkennende Worte oder irgendeinen äußeren Lohn erwartet. Wo immer eines dieser drei Dinge sich einschleicht, da sei der Sohn des königlichen Beamten krank geworden.

habent aliquid macule annexe; Is. 64 (6): *Facti sumus ut immundi omnes nos et quasi pannus menstruate universe iustitie nostre. Quantacumque enim iustitia comparata Deo non est pura. Et primi quidem angeli iustitia impuritate est permixta. Job 4* (17ff): *Numquid homo Dei comparatione iustificabitur ... Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles et in angelis suis reperit pravitatem, quanto magis hii, qui habitant domos luteas. Item nec celi sunt immaculati coram eo. Job 15* (15f): *Ecce celi mundi non sunt in conspectu eius, quanto magis abominabilis et inutilis homo. Item neque infantes iuxta illud: Nemo est absque peccato nec infans, cuius est unius diei vita super terram. Item nec quicumque iusti et sancti sunt sine peccato, Prov. 24* (16): *Septies in die cadit iustus et cetera; Eccle. 7* (27): *Non est homo iustus in terra, qui faciat bonum et non peccet. Si ergo iustitie nostre ita sunt impure, quis, ut dicitur Prov. 20* (9), *dicere potest: Mundum est cor meum, purus sum a peccato? 1 Joh. 1* (8): *Si dixerimus, quia peccatum non habemus et cetera. Tertio de propria iustitia confidendum non est [quia non est firma]. Unde quilibet quantumcumque meriti magni potest a iustitia sua decidere. Job 15* (15): *Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis. Ergo nemo debet de sua iustitia confidere, si consideret casum primi angeli, David, Petri apostoli et illius heremite magni, de quo legitur in Vitis patrum. Quarto non debet homo confidere de sua iustitia, quia nostre iustitie non sunt approbate, sed adhuc eas oportet deduci examini districti Dei iudicii, ps.* (74, 2): *Cum accepero tempus, ego iustitias iudicabo, ubi multa, que iusta videntur, reprobantur; Job 9* (19f): *Si equitas iudicii queritur apud Deum, nemo audet pro me testimonium reddere. Si iustificare me voluero, os meum condemnabit me. Si innocentem me ostendero, comprobabit me pravum. Tertius defectus istorum fuit aliorum despectio ...* Jordan von Quedlinburg, Opus postillarum et sermonum de evangeliis dominicalibus, Straßburg 1483 (Hain 9438), Sermo 374 A—B.

3. Wo kann nun diese Krankheit unserer Werke Heilung finden? Sie kann nach Jordan nur so beseitigt werden, wie die Krankheit des Sohnes Heilung fand, nämlich durch die Verheißung des Erlösers: „Dein Sohn lebt". Das bedeutete: wer nicht von Gott unmittelbar oder durch einen Engel oder Propheten eine diesbezügliche Offenbarung empfangen habe, könne seiner Werke nicht sicher sein. Mangels einer solchen gelte von jedem menschlichen Werk ganz allgemein das Schriftwort (Pred 9, 1f): „Niemand weiß, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist, sondern alles bleibt im Ungewissen für die Zukunft aufbewahrt". Und das sei der Grund, warum Christus uns mahnt (Lk 17, 10): „Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen war, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte, wir haben nur getan, was wir schuldig waren[31]."

---

[31] *Cuius filius infirmabatur Capharnaum. Hic secundo innuitur operum nostrorum conditio defectiva, que notatur in filii reguli infirmitate. Per filium reguli, ut supra dictum est, significantur opera nostra. Qui quidem filius quandoque est vivus et sanus, quandoque est infirmus et quandoque est mortuus. Opera namque nostra tunc sunt viva et sana, quando in Deo sunt facta, Joh. 3* (21). *In Deo autem fiunt, quando in caritate fiunt, quia Deus caritas est* (1 Jo 4, 8). *Tunc vero sunt infirma, quando dubitatur de eorum vita, an videlicet recte, sicut deberent, sint facta. Tunc autem sunt mortua, quando cum mortali peccato sunt facta. De operibus vivis et mortuis habes supra ... Sed de operibus infirmis ad presens est nobis sermo, quia dicitur hic, quod filius reguli infirmabatur.*

Circa quod tria sunt videnda: Primo, que sunt ista nostra opera infirma? Secundo, unde huiusmodi infirmitas oriatur? Tertio, qualiter curetur? Quantum ad primum dico, quod breviter omnia opera nostra sunt infirma, quantumcumque videantur etiam bona. Dicitur enim Is. 64 (6): *Quasi pannus menstruate universe iustitie nostre. Si hec propheta dicit de iustitiis nostris, quid credendum est de vitiis? Propter quod dicebat ille sanctissimus Job, cui teste Domino non fuit similis in terra, Job 9* (28): *Verebar, inquit, omnia opera mea. Videamus, que fuerunt opera sua* (cf. Gregorius Magnus, Moralia in Job IX, 34, 52; PL 75, 887f). *Ipse quippe holocaustis multiplicibus Deum placare studuit. Affectum compassionis exercuit. Flebam, inquit, super eo, qui afflictus erat* (Job 30, 25). *Ministerium pietatis impendit. Oculus, inquit, fui ceco et pes claudo, Job 19* (29, 15). *Castitatem ex corde custodivit, humilitatis culmen tenuit, eleemosynas largas fecit, hospitalitatem exhibuit, inimicos dilexit et multas alias virtutes habuit, prout hec omnia patent ex serie textus. Si ergo vir sanctus verebatur opera ista, ex quibus Deus placari solet, quid nos miseri et caduci presumere possumus de operibus nostris? Sed sicut dicit Gregorius libro IX Moralium* (34, 52; PL 75, 888): *Bona quidem erant opera hec omnia, sed et timenda hiis, qui veraciter placere volunt Deo. Ex quibus patet, quod omnia opera nostra, quantumcumque videantur bona, sunt infirma. Unde bene dicitur, quod filius reguli infirmabatur. Filius quippe reguli sunt opera spiritus, que de se semper sunt bona ... Quantumcumque opera ista spiritus sint magna et regia, nihilominus tamen dicuntur infirma. Filius enim reguli infirmabatur.*

Quantum ad secundum: Unde videlicet sit ista infirmitas, qua opera nostra quantumcumque bona sunt timenda? Sciendum secundum Gregorium ibidem (Moralium IX, 34, 53; PL 75, 888), *quod duo sunt, que in bonis studiose sunt timenda, videlicet desidia et fraus. Desidiam facit minor amor Dei, fraudem maior amor sui. Per desidiam enim sepe bona opera nostra deficiunt, quando fervore, quo cepta sunt, frigescente amore tabefiunt. Per surreptionem etiam fraudis sepe depereunt. Et hoc tripliciter, dum pro bonis actis vel tacita humani cordis gratia vel lingue favoris aura vel quelibet res exterior desideratur. Sed beatus, qui excutit manus suas ab omni munere* (Is 33, 15), *scilicet cordis, oris et manus. Munus a corde est captata gratia a cogitatione. Munus ab ore est gloria per favorem laudis. Munus a manu est premium per dationem. Solus ergo ille in bono opere fraudem non facit, qui in bono opere nec ad humane complacentie gratiam nec ad laudis verba nec ad corporalis*

Die beiden dargelegten Predigtskizzen unseres Augustiners zeichnen sich durch religiöse Tiefe und reiche Schriftbenützung aus, wenn auch der moderne Exeget gegen die von Jordan gebotene allegorische Ausdeutung der Krankheit des Beamtensohnes berechtigte Bedenken wird geltend machen müssen. Auch der Quedlinburger ist weit davon entfernt, die Notwendigkeit und den Heilswert der guten Werke in Frage zu stellen. Wie andere zeitgenössische Augustiner, etwa Heinrich von Friemar, Hermann von Schildesche oder Thomas von Straßburg[32], ist gerade er ein scharfer Gegner des Quietismus und Anomismus der Brüder vom freien Geist. 1336 hatte er in Angermünde selbst einen kirchlichen Prozeß gegen 14 Anhänger dieser Sekte geleitet. Auch hatte er gegen sie einen „Tractatus de spiritu libertatis" geschrieben, der freilich nicht auf uns gekommen ist[33]. In seinem „Opus postillarum" findet sich überdies eine Predigt, wo er sich mit der anomistischen These dieser Irrlehrer auseinandersetzt, der Mensch könne durch den Glauben allein ohne Werke selig werden. Er zeigt das Schriftwidrige dieser Behauptung mit Hinweis auf Jak 2, 14. 26: „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand sagt, er habe den Glauben, aber die Werke nicht hat? ... Denn wie der Leib ohne Geist tot ist, also ist auch der Glaube ohne Werke tot." Und unser Augustiner fährt fort: „Wenn aber jene einwenden sollten, daß Jakobus dort nur gewöhnliche Menschen, nicht die vom freien Geiste im Auge habe, so spricht dagegen, daß der Apostel kurz zuvor im ersten Kapitel sagt: Wer aber durchblickt in das vollkommene Gesetz der Freiheit, der ist nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein tätiger Vollbringer und wird selig in seiner Tat." Jordan fügt bei: „Ja ich

rei premia anhelat. Et ubi alterum istorum se intermiscuerit, ibi filius reguli infirmabatur.

Quantum ad tertium: Qualiter hec infirmitas curetur? Sciendum, quod predicta operum nostrorum infirmitas curatur eodem modo, quo curatus fuit iste filius reguli, qui curabatur solo verbo Salvatoris, cum dixit: Filius tuus vivit. Sic in proposito opera nostra non sanantur nec sana reputantur, nisi verbo hoc homini manifestetur. Nemo enim de sua operatione securus est, nisi hoc ei divinitus reveletur, sive per ipsummet Deum sive per angelum sive per prophetam aliquem, sicut pluribus patribus olim divinitus revelatum fuit ... Alias autem generaliter de omni opere nostro verum est, quod Scriptura dicit: Nescit homo, utrum amore vel odio dignus sit, sed omnia in futurum reservantur incerta, Eccle. 9 (1f). *Et ideo docet nos Salvator noster Luc. 17* (10) *dicens: Cum feceritis omnia, que precepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.* l. c., Sermo 431 A–C.

[32] Für Heinrich von Friemar vergleiche seinen *Tractatus de occultatione vitiorum sub specie virtutum*, Bayer. Staatsbibl. München, Clm. 18970, fol. 115v–117r, wo er bei der Besprechung der *acedia* die These der beghardischen Pseudomystik widerlegt, im vollendeten Zustand der Beschauung habe der Mensch nicht mehr nötig, sich in Tugendakten zu üben. Hermann von Schildesche hat diese Stelle fast wörtlich in seinen *Tractatus de vitiis capitalibus* (Stadt- und Hochschulbücherei Erfurt Amplon. Q. 122, fol. 41r) übernommen. Thomas von Straßburg wendet sich scharf gegen die falsche beghardische Geistesfreiheit, welche die Gebote Gottes und der Kirche nicht halten und doch täglich zur Kommunion gehen wollte (Commentaria in quattuor libros sententiarum, Genua 1585, lib. IV dist. 12 qu. 3 art. 3, fol. 110va).

[33] Vgl. W. Hümpfner in: Jordani de Saxonia Liber Vitasfratrum, New York 1943, XIV.

sage, es ist unmöglich, daß ein Mensch, der die *fides formata* besitzt, nicht auch die Werke der Liebe übt, genauso wie es dem Feuer unmöglich ist, nicht zu verzehren, was sich ihm an Brennbarem darbietet[34]."

Es ist übrigens kein Zweifel, daß der Quedlinburger die Möglichkeit eines strikten Verdienstes des Gerechtfertigten auf das ewige Leben anerkannt hat. Er begründet dieses *meritum* mit der Verheißung Christi, er werde uns für unsere Mühe die ewige Herrlichkeit als Lohn geben[35]. Zur rechten Beurteilung der Auffassung unseres Augustiners vom verdienstlichen Wert der Werke bleibt auch zu beachten, daß er — anders als Soccus und Tauler — aus dem Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit nirgends die Folgerung zieht, der Mensch müsse sein ganzes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit allein setzen.

Übrigens steht auch Jordan, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben[36], gleich seinen Ordensgenossen Heinrich von Friemar d. Ä. und Hermann von Schildesche, mitten im Strom der deutschen Mystik. Sehr aufschlußreich für seine aszetisch-mystische Betrachtungsweise in unserer Materie ist ein Sermo vom Palmsonntag, wo er ausführt: Selbst die vollkommne Seele dürfe sich nichts auf ihre Werke zugute tun. Wieder beruft er sich auf Is 64, 6 und rät ihr, ihre Werke mit Füßen zu treten. Als Begründung zitiert er das Wort der Collationes patrum:

Je mehr der menschliche Geist voranschreitet und zur inneren Reinheit der Beschauung gelangt, desto mehr wird er sich gleichsam im Spiegel seiner eigenen Reinheit als unrein erblicken. Beim Streben nach der mystischen Schau solle man das Irdische als gering und eitel betrachten. Niemand dürfe mit der Stufe der Vollkommenheit zufrieden sein, die er erreicht habe. So sei der Fortschritt an innerer Reinheit für ihn mehr Anlaß zur Demut als zur Überheblichkeit. Je höher er emporsteigt, desto klarer werde ihm, daß das Ideal noch hoch über ihm steht[37].

---

[34] Jordan von Quedlinburg, Opus postillarum, Straßburg 1483, Sermo 360 B.

[35] *In spiritualibus autem vita eterna pro mercede per Christum nobis promissa omnem laborem ad hunc finem ordinatum, sicut est vigilare, ieiunare, carnem macerare, seipsum affligere, plangere, peregrinari, contrarium pati et, quecumque talia sunt quantumcumque gravia sunt, reddit nobis non solum sufferibilia, sed etiam levia et delectabilia, ... et hoc utique propter retributionem vite eterne. Unde dicebat psalm.* (118, 112): *Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in eternum propter retributionem.* l. c., Sermo 133 A.

[36] Vgl. A. Zumkeller, Die Bedeutung der Augustiner für das kirchliche und religiöse Leben in Franken und Thüringen während des 14. Jahrhunderts: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 18/19 (1956/57) 33—52.

[37] *Ita, quod ipsa mens perfecta ..., quidquid sui est, et huiusmodi operibus et voluntatibus nihil omnino reputet sciens, quia universe iustitie nostre sunt sicut pannus menstruate, Is. 64* (6), *ac per hoc etiam propriis pedibus conculcande. Quia sicut dicitur in collationibus patrum: Quanto magis mens humana profecerit et ad interiorem puritatem contemplationis pervenerit, tanto se immundiorem quasi per speculum sue puritatis inspiciet. Et quia necesse est, ut cum ad sublimiorem animus se extendit intuitum, illa in quibus est ut inferiora semper ac viliora despiciat. Nemo enim illo, in quo profecerit, gradu potest esse contentus. Et quanto*

Ganz ähnlich geht es unserem Augustiner auch in den zwei behandelten Sermones vor allem darum, gegen das Laster des geistlichen Hochmuts anzukämpfen, wie es aus der Gestalt des Pharisäers in jenem Heilandsgleichnis spricht. Jordans Ausführungen sind fest in der katholischen Glaubenslehre verwurzelt, vor allem in der Wahrheit, daß niemand mit letzter Sicherheit weiß, ob er im Stande der Gnade ist, und in der anderen, daß auch der Gerechtfertigte noch oft in läßliche Sünden fällt. Wenn der Quedlinburger aber die menschlichen Werke als stets befleckt bezeichnet, so mag diese Übertreibung teils durch das Schriftzitat Is 64, 6, teils durch das Ziel seiner Predigten — den Kampf gegen den geistlichen Hochmut — seine Erklärung und Entschuldigung finden. Jordans Stellungnahme zu unserem Thema hat, wie sich zeigen wird, noch mehr als die des Soccus und Tauler auf die Nachwelt eingewirkt. Erfreute sich doch sein „Opus postillarum" durch das ganze spätere Mittelalter großer Beliebtheit. Trotz seines Umfangs war es in Deutschland und darüber hinaus in vielen Handschriften verbreitet[38], wurde frühzeitig ins Mittelniederdeutsche und Mittelniederländische übertragen[39] und erfuhr 1483 in Straßburg eine Drucklegung.

3. EINFLÜSSE ITALIENISCHER PREDIGER

Bei Soccus konnten wir als Hauptautorität und Quelle seiner Lehre vom Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit die Predigten des hl. Bernhard nachweisen. Dagegen sind in den skizzierten Predigten Jordans Hinweise auf diesen Kirchenlehrer nicht enthalten. Doch können wir auch für den Quedlinburger die maßgebende Vorlage feststellen. In seinem „Opus postillarum" bezeichnet Jordan den italienischen Augustiner Albert von Padua als *praecipuus doctor meus*[40]. Albert war nämlich Lektor am Generalstudium der Augustiner zu Bologna, als Jordan — wahrscheinlich 1317 bis 1319 — dort studierte. Nach seiner Übersiedelung nach Paris um 1319 erlebte der junge deutsche Augustiner dort die Sentenzenlesung und Magisterpromotion des Paduaners mit. Ob er beim frühen Tod des italienischen Mitbruders, der wahrscheinlich am 2. April 1323 (1328?) erfolgte, noch in der Seinestadt war, ist ungewiß[41]. Auch Albert hat unter anderem eine „Postilla super evan-

quis fuerit mente purgatior, tanto se sordiorem videns magis humilitatis quam elationis causas invenit, quantoque amplius ad sublimiora conscendit, tanto magis videt sibi superesse, quo tendit. . . l. c., Sermo 188 G.

[38] In der Bayerischen Staatsbibliothek z. B. existieren heute noch folgende Handschriften: Clm. 746/747; 5214; 8869/70; 15322/23 und 18222/23.

[39] Den von W. Hümpfner (l. c. XLI) verzeichneten Handschriften niederdeutscher und niederländischer Übersetzungen können wir noch beifügen: Deutsche Staatsbibliothek Berlin Germ. Fol. 660 (Auswahl); Germ. Fol. 1291 (Sommerteil); Germ. Quart 1264 (Auswahl); Germ. Oct. 469 (7.—25. So. n. Pf.) und Stadt- und Landesbibliothek Düsseldorf B 94a (1. Adv. — 2. So. n. Pf.).

[40] Jordan von Quedlinburg, Opus postillarum, Straßburg 1483, Vorbemerkung vor Sermo 255.

[41] Vgl. W. Hümpfner (l. c. XIIIf). — Zum Leben Alberts siehe auch D. A. Perini, Bibliographia Augustiniana III, Florenz 1935, 69ff.

gelia dominicalia" hinterlassen, die schon im Mittelalter auch in Deutschland weite Verbreitung erlangte und 1476 und 1480 im Druck erschien[42]. Jordan hat sie gekannt und im zweiten Teil seiner eigenen Arbeit für die Erklärung der Perikopen — nicht für die beigegebenen thematischen Predigten — reichlich ausgeschrieben. Er ist so ehrlich, dies in der Vorrede zum zweiten Teil ausdrücklich zu bekennen. Als Grund gibt er an, er habe die Werke der verschiedenen Lehrer wegen der Beschwerden des Alters nicht mehr einsehen können, sein Werk aber doch zu einem Abschluß bringen wollen[43].

Auch bei seiner Erklärung des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner hat sich der deutsche Augustiner — großenteils wörtlich — seiner Vorlage angeschlossen. Schon bei Albert wird der vierfache Mangel der menschlichen Gerechtigkeit hervorgehoben. Die Gerechtigkeit des Menschen sei unsicher, unrein, unbeständig und noch nicht im Gerichte anerkannt. Auch die Schriftbegründung für die einzelnen Punkte hat Jordan voll und ganz bei seinem italienischen Mitbruder vorgefunden[44]. Ob Albert seinerseits eine Quelle für diese Ausführungen benützte oder was ihn zu dieser nachdrücklichen Betonung der Mängel der menschlichen Gerechtigkeit veranlaßte, ist aus seinem Werk nicht ersichtlich. In unserem Zusammenhang mag es genügen festzustellen, daß auch er die Lehre vertritt, das ewige Leben werde den Seligen als Lohn im eigentlichen Sinn verliehen. Daß ein wirklicher Rechtsanspruch für diesen Lohn vorliegt, erhärtet er durch die Schriftworte Mt 20, 8: „Rufe die Arbeiter und gib ihnen ihren Lohn", und Is 62, 11: „Siehe,

[42] Wir konnten im deutschen Sprachgebiet bis jetzt 12 Handschriften dieses Werkes feststellen. Gedruckt wurde es 1476 zu Venedig und 1480 zu Ulm (Hain 573f) u. o.

[43] Jordan von Quedlinburg l. c., zitiert bei Hümpfner, l. c. XXXIII.

[44] *Primus defectus, quia de se confidebant ... Secundum malum istorum fuit, quia confidebant de sua iustitia tamquam iusti nec tamen iustificatur homo comparatus Deo, ps.* (142, 2): *Non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Nota, quod nullus homo vivens, quantumcumque sit magni meriti, debet de suis iustitiis confidere propter quattuor: Primo quidem, quia nostre iustitie incerte sunt. Nullus enim scire potest pro certo, an opera sua vere sint iusta. Falsa enim iustitia in multis est similis vere, sicut falsum aurum simile est vero. Propter quod dicitur Job 9* (21): ... *et 1 Cor. 4* (4): ... *Secundo de propria iustitia non est confidendum, quia nostre iustitie pure non sunt, sed semper habent aliquid peccati macule annexum. Is. 64* (6): ... *Quantacumque enim iustitia comparata Deo non est pura. Et primo quidem angeli etiam iustitia est impuritati permixta: Job 4* (17): ... *Item nec celi sunt immaculati coram eo. Job 15* (15f): ... *Item nec infantes iuxta illud:* ... *Item nec quicumque iusti et sancti sunt sine peccato. Prov. 24* (16): ... *et Eccle. 7* (27): ... *Si igitur iustitie nostre ita sunt impure, quis, ut dicitur Prov. 20* (9) ... *Tertio de propria iustitia confidendum non est, quia non est firma. Unde quilibet quantumcumque magni meriti potest a iustitia sua decidere. Job 15* (15): ... *Nemo enim de sua iustitia debet confidere, si considerat casum primi angeli, primi parentis, David, Petri apostoli et illius heremite, de quo legitur in Vitis patrum. Quarto non est confidendum de sua iustitia, quia nostre iustitie nondum sunt approbate, sed adhuc oportet eas deduci ad examen districti iudicii Dei. Ps.* (74, 2): ..., *ubi multa que iusta videntur, reprobabuntur. Job 9* (19 f): ... *Tertium malum istorum est aliorum contemptus.* — Albert von Padua, Liber predicationum super evangeliis dominicalibus, Venedig 1476 (Hain 574), fol. s 1v—s 2r.

sein Lohn ist bei ihm und sein Werk ist vor ihm[45]." Dagegen sucht man für den zweiten oben behandelten Sermo des Jordan bei Albert eine Parallele umsonst.

Übrigens gab es außer Albert von Padua in Italien damals noch einen angesehenen Augustinerprediger, der nicht weniger nachdrücklich die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit betonte und auf die diesbezüglichen Ansichten des deutschen Spätmittelalters Einfluß ausgeübt haben könnte. Es ist dies der selige Simon Fidati von Cascia († 1348), der zwischen 1338 und 1348 eine schon im Mittelalter weit verbreitete religiös-mystische Erbauungsschrift mit dem Titel „Gesta Salvatoris domini nostri Jesu Christi seu commentaria super quattuor Evangelia" in fünfzehn Büchern verfaßte[46]. In einem Kapitel über Gottes Barmherzigkeit führt er unter anderem aus, daß auch die Gerechten Gottes Barmherzigkeit notwendig haben. Er stützt sich auf das Wort des Propheten Isaias (64, 6) von der Unreinheit unserer Werke. Wenn aber unsere Gerechtigkeit so armselig ist, welchen Lohn könnte sie uns verdienen, wenn uns Gott nicht seine Barmherzigkeit gewährte. Christus selbst zerstöre das Vertrauen auf unsere Gerechtigkeit mit den Worten (Lk 17, 10): „Wenn ihr alles Gute getan und vollbracht habt, was ihr schuldig waret, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte." Und auch der Apostel betone (Röm 8, 18): „Die Leiden dieser Zeit sind nicht würdig der künftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll[47]." Der Mensch vermöge sich eben nicht aus eigener Kraft und mit eigenen Werken gerecht zu machen, sondern werde durch Gottes Barmherzigkeit im Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt, wie es der hl. Paulus Tit 3, 5f und Phil 3, 9f ausspreche. Auch wenn wir die Gerechtigkeit des neuen Gesetzes bis zum letzten Buchstaben erfüllt hätten, würden wir das ewige Leben nicht verdienen. Nicht unsere eigenen Werke seien Ursache des ewigen Heils, sondern — *nostris operibus existentibus* — wirkt Gottes Barmherzigkeit in uns das Heil. Er beruft sich auf das Apostelwort 1 Kor 4, 4: „Ich bin mir nichts bewußt, aber deshalb noch nicht gerechtfertigt", so daß ich das ewige Leben ver-

[45] ... *de qua subdit: Quoniam merces vestra copiosa est in celis* (Mt 5, 12). *Si merces, ergo iusta ... Illa beatitudo iustitiam habet mercedis, Mt. 20* (8): *Voca operarios et redde illis mercedem suam; Is. 62* (11): *Ecce merces eius cum eo et opus illius coram illo.* — l. c., fol. y 2.

[46] Das Werk wurde erstmals vor dem Jahre 1489 s. l. et a. (Hain 4557) ediert. Wir benützen die Ausgabe, die 1517 zu Basel erschien. — Zum Leben und Werk Simons vgl. N. Mattioli, Il beato Simone Fidati da Cascia, Rom 1898; D. A. Perini, Bibliographia Augustiniana II, Florenz 1931, 59ff, und M. G. Mc Neil, Simone Fidati and his *De gestis Domini Salvatoris*, Washington 1950.

[47] *Quid autem de iustis dicam? Non indigent misericordia? Sed inspice diligenter, quod indigent. Si Sacre Scripture textum perquiras, cito ipsos indigere misericordia innotescet. Inquit Esaias* (64, 6): *Omnes iustitie nostre quasi pannus menstruate. Vide igitur, quid meremur ex iustitia nostra sine misericordia, cum tam sit vilis nostra iustitia reputata. Ipse Salvator noster iustitie confidentiam destruens dicit* (Lk 17, 10): ... *Et Apostolus* (Röm 8, 18): *Non sunt condigne passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis.* Simon von Cascia, De gestis Salvatoris (= Liber super totum corpus Evangeliorum) lib. I cap. 26, Basel 1517, fol. 18vb.

diente. Und wenn Paulus im Römerbrief (9, 16) schreibt: „Es liegt nicht am Wollen oder Laufen [des Menschen], sondern an Gottes Erbarmen", so zeige er, daß hier alles Verlangen und noch so starke Streben nach dem Heil, aber auch jedes noch so treffliche Werk versagen muß, eine Behauptung, die Simon an vielen Beispielen aus dem Alten und Neuen Testament näher illustriert[48]. Nicht einmal die heilige Mutter des Heiligen der Heiligen sei von diesem Gesetz ausgenommen. Auch wenn sie nach der Lehre des Glaubens von jeder Sünde frei war, so ist sie doch nicht ohne Gottes Barmherzigkeit durch ihre eigenen Tugenden gerechtfertigt und in den Himmel aufgenommen worden[49]. Er faßt seine Ausführungen in den Satz zusammen: „Denn wenn das Heil aus der Gerechtigkeit der guten Werke stammte, wäre Christus umsonst gestorben. Die Gnade wäre nicht Gnade, wenn unsere Gerechtigkeit uns retten würde. Gottes Barmherzigkeit wäre nicht Barmherzigkeit, welche die Kirche für Gerechte und Sünder beständig von Gott erfleht[50]." Und die Schlußfolgerung lautet dementsprechend: „Sie (die Barmherzigkeit) wollen wir also anrufen, nach ihr streben und von dem Urteilsspruch der göttlichen Gerechtigkeit Berufung an ihrem Thron einlegen, ... unter ihren Flügeln ausruhen und sprechen: Gottes Erbarmen ist es, daß wir nicht dahingerafft wurden" (Klagel 3, 22). Es haben nie aufgehört und werden niemals aufhören die Erbarmungen dessen, der in unaufhörlicher Barmherzigkeit für uns seinen Eingeborenen dahingab ..., damit wir nicht auf uns vertrauen, sondern auf ihn[51]."

An einer anderen Stelle spricht Simon Fidati über den verdienstlichen Wert der treuen Erfüllung der Gebote Christi und äußert: „Jene, die sie erfüllen, verdienen sie (nämlich die Gnade des Heiligen Geistes) zu empfangen, freilich nicht durch das Genügen eigener Verdienste. Vielmehr erfleht sie ihnen Christus, der eingeborene Sohn Gottes, mit seinen Bitten. So wird durch das Verdienst des Hauptes gewährt, was den Verdiensten des Leibes geschuldet ist[52]."

E. Stakemeier hat diese Ausführungen Simons im Zusammenhang mit den Trienter Verhandlungen über die doppelte Gerechtigkeit gesehen und von hier aus zu deuten versucht. Er will schon bei Fidati ausgesprochen finden, daß unsere Gerechtigkeit der Ergänzung durch die Gerechtigkeit Christi bedarf, ein Terminus, der in Wirklichkeit unserem Augustiner fremd ist[53]. Simon

[48] l. c., fol. 18vb–19rb.

[49] *Et quamvis credamus virginem Dei matrem a peccatorum vinculis liberam, non tamen credimus ipsam sine Dei misericordia ex propriis virtutibus iustificatam celoque insertam.* — l. c. fol. 19ra-b.

[50] l. c., fol. 19rb. [51] l. c.

[52] *Non ad ipsum accipiendum preit pura Christi observatio mandatorum, quoniam contemptores divini decreti privantur gratia Spiritus Sancti, factores autem illam merentur accipere non propriorum sufficientia meritorum, sed Christus unigenitus Dei filius suis rogaminibus impetrat et, quod debetur meritis corporis, merito capitis obtinetur.* — l. c., lib. XII cap. 3, fol. 332vb.

[53] Vgl. E. Stakemeier, Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum, Paderborn 1937, 26ff.

verfolgt mit seinen Ausführungen ein ähnliches aszetisch-mystisches Anliegen, wie wir es bei Soccus und Tauler festgestellt haben. Er kämpft gegen das selbstgefällige Pochen auf eigene Werke und eigenes Können, indem er zu zeigen sucht, daß alle Menschen, auch jene, die die Gerechtigkeit des Neuen Bundes ganz und gar erfüllt haben, nur durch Gottes Barmherzigkeit zum Heil geführt werden. Aber vielleicht könnte dieses Kapitel über die *misericordia Dei* den Eindruck erwecken, als wollte Fidati auch den Werken des Christen im Gnadenstand allen Heilswert, erst recht ein Verdienst auf das ewige Leben absprechen.

Dies ist jedoch nicht der Fall[54]. Der Christgläubige vermag nach Simon auf Grund von übernatürlichen Gnadengaben mit Christus zu seinem Heile mitzuwirken[55]. Genauer gesagt verdient er sich durch seine Tugenden Gnaden und strebt mittels dieser Verdienste dem ewigen Leben zu[56]. Auch die ewige Seligkeit wolle uns Gott nämlich nicht umsonst geben[57]. Ganz im Sinn des katholischen Dogmas lehrt Simon weiter, daß der Mensch den ewigen Lohn nicht auf Grund seiner Werke als solcher verdient, sondern weil Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, diesen Lohn für die gerechten Werke zu geben[58]. Die Verdienstlichkeit der menschlichen Werke gründe allein in Gottes Verheißungen, durch die er sich seinen Gläubigen in Wahrheit zum Schuldner gemacht hat[59]. Wenn Simon gleichzeitig behauptet, daß unsere Verdienste dem Lohn nicht gleichkommen[60],

[54] Dies hat erstmals — freilich nur mit kurzer Andeutung der Belegstellen — N. Paulus (Simon Fidati von Cascia und sein Verhältnis zu Luther: ZkTh 46 [1922] 169–176) gegenüber den Verzeichnungen A. V. Müllers (Una fonte ignota del sistema di Lutero: Il beato Fidati da Cascia e la sua Teologia: Bilychnis 17 [1921])nachgewiesen. — In einer nochmaligen Erwiderung (Il Dr. Paulus di Monaco, il beato Fidati e Lutero: Bilychnis 18 [1922] 247–257) hat auch Müller zugegeben, daß Simon den Werken des Gerechtfertigten einen Verdienstwert zuerkennt, der aber kein striktes Anrecht auf das ewige Leben gibt (l. c. 254).

[55] *Sed quoniam operibus nostris quantumlibet magnis illam* (sc. *beatitudinem*) *mereri nequiveramus, ipse unigenitus Dei filius in humanitate assumpta voluit mereri pro nobis, qui cooperatores secum inquirit, largitus etiam illa supra naturam charismata, quibus ei cooperemur.* Simon von Cascia, l. c. lib. VI cap. 29, fol. 162ra.

[56] *Quibus virtutibus* (sc. *caritas, pax, humilitas, veritas, castitas, paupertas, abstinentia etc.) infideles carentes ..., quia in eis nullas virtutes agnoscunt, quibus ad superna ferantur gratiam promerentes, non credentes in Christum, sine quo non, per quem virtus habet et meritum; et meritum reddit possessorem ad Deum aptitatque ad regnum.* — l. c. lib. I cap. 25, fol. 17vb.

[57] *Sed (Deus) preordinavit quandam operationis iustitiam, ut operemur in his, que gratis dedit, ne illam beatitudinem habeamus omnino gratis. Gratis quidem data sunt dona, non tamen gratis dabitur in patria.* — l. c., lib. VI cap. 29, fol. 162ra.

[58] *Voca operarios et redde illis mercedem* (Mt 20, 8) ... *Temperato verbo locutus est dominus, cum non addit suam; quia nemo meretur premia ex assumptis operibus neque summam mercedem, idcirco non addit suam, sed mercedem tantum, illam videlicet, quam ab eterno iustis operariis ipse donare disposuit.* — l. c., lib. VI cap. 21, fol. 152vb.

[59] *Deus nobiscum nullo pacto constringitur, nullum chirographum donationis ex debito producere possumus cum ipso in iudicio hoc dumtaxat excepto, quod dignatus est promissionibus suis vere fidelibus et amatoribus suis debitor fieri.* — l. c., lib. VI cap. 21, fol. 153rb.

[60] *Miris modis agit in hominibus divina potentia, vel cum peccatores miserando convertit, aut cum iustos in altiora opera provehit et ubique misericordia magna*

sondern von Gott *supra meritum et condignum atque speratum* belohnt werden[61], so trifft sich seine Auffassung mit der Lehre mancher Theologen seiner Zeit, die das menschliche Anrecht auf die ewige Glückseligkeit mit Rücksicht auf die Mitwirkung Gottes und seiner Gnade stark abschwächten[62].

Auf eine wichtige Quelle, aus der Simon Fidati seine Gedanken über das Ungenügen der menschlichen Werke anscheinend bezog, hat schon A. V. Müller hingewiesen[63]. Es ist der Franziskaner Angelus Clarenus von Cingoli († 1337), Haupt der 1317 verurteilten Spiritualen. Simon von Cascia hat ihn wahrscheinlich 1310/11 persönlich kennen- und schätzengelernt und wurde von seiner aszetisch-mystischen Lehre nachhaltig beeinflußt[64]. Von Angelus ist ein „Breviloquium super doctrina salutis ad parvulos Christi" erhalten geblieben[65], in dem er auch auf unseren Lehrpunkt zu sprechen kommt. Wenn er ihm in dem kleinen Schriftchen einen verhältnismäßig breiten Raum einräumt, hat er damit klar zum Ausdruck gebracht, daß er in der Betonung des Ungenügens der menschlichen Gerechtigkeit ein wesentliches Stück seiner geistlich-mystischen Lehre sah.

Clarenus beginnt seine Ausführungen mit der Erklärung: Wer immer des Heils teilhaftig werden will, muß ganz fest daran glauben, daß niemand auf Grund des Verdienstes der Werke seiner Gerechtigkeit gerettet werden kann, sondern nur auf Grund bloßer Gnade und der Gerechtigkeit des christlichen Glaubens. Er warnt deshalb vor dem eitlen Vertrauen auf die guten Werke und beruft sich auf das Wort des Völkerapostels (Phil 3, 8f), der von seiner vollkommenen Erfüllung des mosaischen Gesetzes sagt: Das alles aber habe

---

donis nostris meritis non equatis. — l. c., lib. III cap. 1 fol. 40rb. — Ähnlich: *Et quamquam ab adultis iustitie opera exigantur, non tamen ad merendum bona superna sufficiunt, cum omnes nostre iustitie sint quasi pannus menstruate* (Is 64, 6). *Et ad Titum 2* (3, 5) *Apostolus scribit: Non ex operibus iustitie, que fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* — l. c., lib. X cap. 8, fol. 274ra.

[61] *Sed nemo animam suam fallat, ut, si perfecerit omnem iustitie regulam, omnem veteris et novi testamenti compleverit iussionem et etiam consiliorum perfectionem adiecerit, quod per hoc ex sufficienti merito eterne saturitatis premium impendatur. Nam sicut de iustitia legis, ita et de evangelica intelligendum est, quod dicit Apostolus* (Gal 2, 21): *Si per legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est. Et quamvis iustificari dicamur per fidem, non ea plenitudine, quin misericordia Dei excedens merita nostra opus sit, que supra meritum et condignum atque speratum premiet fideles, ut in nobis non simus confidentes.* — l. c., lib. X cap. 7, fol. 274ra.

[62] Vgl. J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik II. Freiburg i. Br. 1951, 100ff. — Eine ähnliche Auffassung vertrat Simons jüngerer Mitbruder Hugolin von Orvieto; vgl. A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst: Augustiniana, vor allem 5 (1955) 37ff.

[63] Vgl. E. Stakemeier, Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum. Paderborn 1937, 29 und Anm. 10.

[64] Vgl. N. Mattioli, Il beato Simone Fidati da Cascia, Rom 1898, 13, und M. G. Mc Neil, Simone Fidati and his *De gestis Domini Salvatoris*, Washington 1950, 13ff.

[65] Das Schriftchen ist abgedruckt bei Mattioli, l. c. 471—487. — Zur Persönlichkeit des Clarenus vgl. V. Doucet im Archivum Franciscanum Historicum 39 (1946) 63—200, und Mc Neil, l. c. 9ff.

ich für Kot erachtet, um Christus zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden, nicht mit meiner Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz ist, sondern mit jener, die aus dem Glauben Jesu Christi ist. Das Fundament des Christentums bestehe nämlich nach einem Wort des seligen Makarius darin, daß der Mensch, auch wenn er alle Gerechtigkeit vollbracht hat, nicht sein Vertrauen darauf setzt oder meint, etwas getan zu haben, was der geistigen Güter würdig wäre. Auch der Heiland habe mit dem Wort Lk 17, 10 seine Jünger belehren wollen, daß sie keine Gnade von Gott als Entgelt für ihre menschlichen Werke erwarten oder fordern dürfen. Und er habe ihnen als Vorbild jenen Knecht gezeigt, der alle Befehle seines Herrn treulich erfüllt, ohne von ihm dafür Dank zu erwarten (Lk 17, 7ff). Angelus schließt mit dem Satz: „So soll auch der Christ, der nach Vollkommenheit strebt, Christo nicht vorrechnen, was er ihm durch den Gehorsam gegen seine Gebote an Diensten geleistet hat, und nicht für solchen Dienst von ihm Dank fordern. Vielmehr soll er selbst Christo Dank erstatten, weil er sich herabgelassen hat, ihn in seiner gänzlichen Unwürdigkeit zu seinem Dienst zu berufen; gibt es doch keine größere Würde als Christo zu dienen[66]."

Mit dieser scharfen Kritik an einer falschen Selbstgerechtigkeit hat aber auch Angelus Clarenus trotz mancher mißverständlichen, übertriebenen und einseitigen Formulierungen den Verdienstwert der Werke des Gerechtfertigten nicht geleugnet. Nachdrücklich fordert er von ihm Tugendwerke, damit er wie durch Gnade, so auch *per quandam congruitatis iustitiam* die Gaben heiliger Tugenden und das ewige Leben erbe. Er beruft sich dafür auf das Apostelwort (2 Tim 4, 7), der gerechte Richter werde dem, der den guten Kampf kämpft, die Krone der Gerechtigkeit erstatten[67].

---

[66] *Firmissime tenere debet, quicumque cupit salutis particeps fieri, quod nullus potest salvari ex merito operum iustitie sue, sed ex mera gratia et iustitia fidei Christiane. Propterea nullus debet presumendo confidere in quibuscumque operibus suis iustis et virtuosis; et hoc sentiebat beatus Paulus apostolus. Cum enim propalasset omnem suam iustitiam, quam habuerat in perfecta executione operum divine legis, postea intulit: Hec autem omnia arbitratus sum velut stercora, ut Christum lucrifaciam et inveniar in Christo Jesu non habens meam iustitiam, [sed eam,] que ex fide est Jesu Christi* (Phil 3, 8f). *Sicut et beatus Macharius ait: Fundamentum christianitatis est istud, ut, si homo omnes operatus fuerit iustitias, numquam confidat in eis neque aliquid se fecisse arbitretur dignum spiritualibus bonis. Sic etiam Salvator noster discipulos suos instruxit, ut nullam gratiam a Domino exspectarent aut requirerent pro hominis operibus, que facerent, sed ex debito ei servirent, dicens: Cum perfeceritis omnia, que precepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus* (Lk 17, 10). *Et exemplum posuit eis de servo, qui complet omnia servitia, que imperat ei dominus eius, nec tamen ipsi servo ipse dominus eius sic servienti gratias refert* (Lk 17, 7ff). *Ita ergo, qui perfectus cupit esse christianus, non computet Christo, que sibi servit ipsius obediendo mandatis, nec requirat ab eo gratiam pro tali servitio; magis vero ipse referat Christo gratias pro eo, quod se omnino indignum vocare dignatus est ad suam servitutem, cum nulla sit maior dignitas quam servire Christo.* Angelus Clarenus, Breviloquium super doctrina salutis ad parvulos Christi cap. 5, bei Mattioli, l. c. 486f.

[67] *Oportet volentem ad Christum accedere seipsum per violentiam ad virtutum opera trahere, etiam corde suo vitioso non volente, ... quatenus electus a Deo christianus, quemadmodum per gratiam, ita per quandam congruitatis iustitiam sanctarum virtutum dona et eternam hereditet vitam, ut iuxta Apostoli dictum legitime certanti*

Auch er anerkennt also, daß sich der Christ ein gewisses Verdienst auf das ewige Leben — wenn auch nicht im Sinne eines *meritum de condigno* — erwerben könne.

Wichtiger als diese Frage nach der Abhängigkeit des Simone da Cascia von dem Franziskanerspiritualen Angelus Clarenus dürfte für uns die andere sein, ob der italienische Augustiner den deutschen Predigern des Spätmittelalters bekannt war und auf ihre Stellungnahme zu den Mängeln der menschlichen Werke Einfluß gewann. Tatsächlich haben Fidatis „Gesta Salvatoris" sehr bald — nämlich bereits um die Mitte des 14. Jahrhunderts — den Weg über die Alpen gefunden[68]. Im folgenden Jahrhundert aber waren sie in Deutschland weit verbreitet, wie die verhältnismäßig zahlreichen Handschriften aus jener Zeit beweisen, die sich noch heute im deutschen Sprachgebiet befinden[69]. Auch erschienen sie schon — vielleicht in Deutschland — zum ersten Mal im Druck[70]. Einer besonderen Beliebtheit erfreute sich das Werk anscheinend bei den deutschen Augustinern. Daß es im Augustinerkloster von Nürnberg vorhanden war, beweist die „Passio Domini nostri Jesu Christi" des angesehenen Predigers dieses Klosters Reinhard von Laudenburg († 1503), die oft und oft auf Simons Schrift Bezug nimmt[71]. Daß auch in Erfurt nicht nur die Karthause Salvatorberg[72], sondern auch das Augustinerkloster eine Handschrift des Werkes oder den Wiegendruck besessen haben muß, läßt die reiche Verwertung der „Gesta Salvatoris" durch den Erfurter Augustiner und Theologieprofessor Johannes von Paltz († 1511) in seiner „Coelifodina" vermuten[73]. Auch in der Bibliothek des Augustinerklosters zu Eschwege war 1527 bei der Aufhebung des Konventes Simons Schrift vorhanden[74]. So dürfte endgültig nachgewiesen sein, daß Simon von Cascia auf das religiös-geistliche Leben dieser deutschen Augustinerklöster des Spätmittelalters nicht ohne Einfluß blieb. Er war für sie vor allem das große Vorbild des *profundissimus mysteriorum Christi contemplator*[75]. Ob freilich seine Ausführungen von der Unzulänglichkeit der menschlichen Werke in

bonum certamen coronam reddat iustitie iustus iudex (2 Tim 4, 7). — l. c., cap. 3, bei Mattioli 479f.

[68] Vgl. J. Hemmerle, Nikolaus von Laun: Studien zur Geschichte der Karls-Universität zu Prag II, Freilassing-Salzburg 1954, 81—129, S. 109 Anm. 33.

[69] Vgl. auch Fr. Stegmüller, Repertorium Biblicum medii aevi V, Madrid 1955, Nr. 7642.

[70] s. l. et a. (Hain 4557).

[71] Reinhard von Laudenburg, Passio domini nostri Jesu Christi, Nürnberg 1511.

[72] Vgl. P. Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz II, München 1928, 570, 11.

[73] Johannes von Paltz, Celifodina, Erfurt 1502, Leipzig 1504 u. ö., schon vorher auch deutsch erschienen.

[74] Vgl. A. Huyskens, Die Klöster der Landschaft an der Werra, Marburg 1916, Regest Nr. 855. — Darauf machte mich mein hochwürdigster Mitbruder P. Francis Roth, Leiter des Augustinian Historical Institute, New York, aufmerksam.

[75] So bezeichnet ihn einmal Johannes von Paltz in seiner Celifodina (Leipzig 1504, fol. D V rb).

diesen Klöstern nicht bloß flüchtig gelesen wurden, sondern weiter wirkten, vermag man nicht mehr festzustellen. Wo die noch zu erwähnenden deutschen Prediger des Spätmittelalters die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit hervorheben, wird Simon jedenfalls nie erwähnt und läßt sich auch aus den Texten kein Rückschluß auf eine Benützung seiner „Gesta Salvatoris" ziehen.

4. PREDIGER DES 15. JAHRHUNDERTS IM SÜDEN DES REICHES

a) Wien

Ein erstes Zentrum, in dem man wiederholt bei Predigern des 15. Jahrhunderts dem Gedanken der Unzulänglichkeit der menschlichen Werke begegnet, haben wir in Wien feststellen können. Schon um die Jahrhundertwende hat der Augustiner Johannes von Retz († nach 1404), Theologieprofessor und Dekan an der jungen Wiener Universität[76], in seiner „Declaratio super orationem Dominicam" bei der Besprechung der Bitte „Vergib uns unsere Schuld" den Beter mit Berufung auf Augustinus vor dem Vertrauen auf die eigenen Werke und Verdienste gewarnt und ihn gemahnt, sein Heil in der Furcht vor Gottes Gericht und im demütigen Flehen um seine Barmherzigkeit zu wirken. Solche Furcht und Demut wolle Christus uns lehren, wenn er jeden Menschen, auch den heiligsten, um Vergebung seiner Schuld bitten läßt[77].

Drei Jahrzehnte später hat ein anderer Augustiner auf der Kanzel der Wiener Augustinerkirche ausführlicher über die Mängel unserer Werke gesprochen. Es ist der Nürnberger Oswald Reindel oder Reinlein († nach 1466), der in den Jahren 1422—1425 Prior im Wiener Kloster war und 1422/23 die klösterliche Reform des Konvents durchführte[78]. Beeinflußt von den Gedankengängen der deutschen Mystik hat er 1432 einen Zyklus Predigten „De quindecim signis extremum iudicium praecedentibus" gehalten, in denen er zu zeigen suchte, wie sich die Seele, die Christus aufnehmen soll, bereiten muß[79]. In einem der ersten Sermones spricht er von

[76] Zu seiner Persönlichkeit vgl. C. J. Jellouschek, Eine Maria-Himmelfahrts-Predigt aus dem Jahre 1401: Festgabe Kardinal Th. Innitzer, Wien 1950, 1—24, und Fr. Rennhofer, Die Augustiner-Eremiten in Wien, Würzburg 1956, 102—104.

[77] *Tertium dubium est: Utrum semper ista petitio* (sc. *Dimitte debita nostra*) *in petente impleatur vel non? Ad quod dicendum, quod secundum Augustinum, ut in petente ista petitio impleatur, tria sunt necessaria: Primum est timor divine iustitie, ut semper homo vivat in timore, de suis operibus et meritis non confidens, sed humiliter divinum auxilium postulet et dicat: Miserere mei, Deus, quoniam infirmus sum* (Ps 6, 2); *et hunc timorem et hanc humilitatem docet Salvator ostendens per hoc, quod quemlibet hominem quantumcumque sanctum docuit dicere: Dimitte nobis debita nostra.* — Johannes von Retz, Declaratio super orationem dominicam, Bayer. Staatsbibliothek, Clm. 26759 (fol. 71v—90r), fol. 84v.

[78] Über ihn siehe die kurzen Angaben bei J. Rosenthal-Metzger, Das Augustinerkloster in Nürnberg 1930, 96 und 98, sowie Rennhofer, l. c. 146f und 266.

[79] Diese Predigten befinden sich in der Bayer. Staatsbibliothek Clm. 8363, fol. 26ra—118va. — Von ihm sind außerdem erhalten: *Sermones dominicales* (Clm. 8362, fol. 2ra—251vb), ein *Tractatus de septem mortalibus laesionibus*

der Notwendigkeit der Buße und legt dabei ausführlich das Ungenügen der menschlichen Werke dar. Bei genauerem Zusehen konnten wir feststellen, daß es sich um eine wortwörtliche Übernahme der oben skizzierten Aschermittwochpredigt des Zisterzienserabtes Soccus handelt[80]. Oswald hat weder selbständige Gedanken noch neue Schrift- und Väterzeugnisse beigefügt.

Gleichzeitig mit Reindel wirkte in Wien als Theologieprofessor und Universitätsrektor der Weltgeistliche Nikolaus von Dinkelsbühl († 1433). Im Sermo 65 seiner „Postilla cum sermonibus evangeliorum dominicalium", einer Predigt über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, warnt auch er vor dem selbstgefälligen Vertrauen auf die eigenen Werke, als wären sie ganz sicher gut und gottgefällig. Seine Gedanken klingen zum Teil an den zweiten Sermo des Soccus, noch mehr aber an den zweiten Sermo Jordans an. Nikolaus geht von dem Satz Gregors des Großen aus: „Oftmals wird unsere Gerechtigkeit bei der Prüfung durch die göttliche Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit, und zum Schmutz vor dem Angesicht des Richters, was in den Augen dessen, der es tat, herrlich glänzt." Sodann beruft er sich auf Is 64, 6 und auf das Wort des Dulders Job (9, 28): „Ich fürchte für alle meine Werke." Er beschreibt wie Jordan mit einem Zitat aus dem Moralia Gregors des Großen die guten Werke Jobs und wirft gleich dem Quedlinburger die Frage auf, warum denn dieser heilige Mann für Werke fürchtete, mit denen Gott versöhnt zu werden pflegt. Der Grund liege darin, daß auch in einem Werke, das uns gut erscheint, noch etwas verborgen sein könne, was Gott mißfällt. Das sei auch mit dem Wort des Völkerapostels 1 Kor 4, 4 gemeint, oder mit der Äußerung des Psalmisten (18, 13): „Doch die Sünden, wer bemerkt sie?" Er schließt mit dem Augustinuswort: „Nur einem Toren gefällt, wer sich selbst gefällt[81]." Aufs ganze gesehen, bilden die

Christi Jesu in cruce aus dem Jahre 1466 (Clm. 17633, fol. 87ra–92va) und ein *Tractatus contra Hussitas* aus dem Jahre 1426 (Stadtbibliothek Nürnberg, Cent. I, 78, fol. 68va–126ra, und Landesbibliothek Stuttgart, Theol. fol. 76).

[80] Vgl. Soccus, Sermones de tempore, Straßburg 1484 (Hain 14826), Sermo 81 (siehe oben Anm. 20). — Der Paralleltext des Oswald Reindel findet sich als Sermo 9 D–E in Clm. 8363, fol. 32ra–33rb.

[81] *Et quarto ad fugiendum superbiam et custodiendum humilitatem omnino caveamus, ne ita confidamus in operibus nostris, ut pro certo teneamus, quod sint bona et Deo placabilia ... Unde Gregorius V Moralium* (11, 21; PL 75, 690): *Sepe iustitia nostra ad examen divine iustitie deducta iniustitia est. Et sordet in conspectu iudicis, quod in oculis fulget bene operantis. Et Is. 64* (6): ... *Et sanctus Job, cui teste Domino non fuit similis in terra, dixit, Job 9* (28): *Verebar omnia opera mea. Super quo dicit beatus Gregorius IX Moralium* (34, 52; PL 75, 887f): *Hec fuerunt opera huius sancti viri: Ipse quippe holocaustis multiplicibus Deo placere studuit, affectum compassionis exercuit, ministerium pietatis impendit, castitatis munditiam in corde custodivit, humilitatis culmen medullitus tenuit, eleemosynas largas fecit, inimicos dilexit et multas alias virtutes habuit. Hec omnia sacre huius historie textus ostendit. Quare hic sanctus vir verebatur illa opera, ex quibus Deus placari solet erga iniquitates? ... Nisi quod in sancti viri actibus verbisque colligimus, ut si placere Deo veraciter cupimus, postquam perversa egimus, ipsa etiam in nobis bene gesta timeamus. Et causa est, quia posset in opere, quod bonum putamus, aliquid esse displicens divine sapientie, quod nos lateret. Propter quod Apostolus dicit I ad Cor. 4* (4): ..., *id est non ideo me iustum puto, quia posset*

Darlegungen des Nikolaus eine interessante Parallele zum zweiten Sermo Jordans, der ebenfalls in Anbetracht der Mängel unserer Werke nicht nur vor eitlem Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit warnt, sondern zu der Schlußfolgerung gelangt, der Mensch habe Grund, für alle seine Werke zu fürchten[82]. Daß der Wiener Prediger das Werk des Augustiners gekannt und gelegentlich benützt hat, bestätigt er übrigens selbst durch verschiedene Zitate aus Jordan[83]. Eine Abhängigkeit von Simon Fidati, den er auch wiederholt zitiert[84], läßt sich für unsere Predigt nicht nachweisen.

Noch bei einem vierten Wiener Prediger, einem unmittelbaren Schüler des Nikolaus, finden wir, wenn auch weniger schroff, das Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit hervorgehoben. Es handelt sich um den Theologieprofessor und zeitweiligen Universitätsrektor Thomas Ebendorfer von Haselbach († 1464), der ebenfalls dem Weltklerus zugehörte. In Sermo 36 des Sommerteils seiner Sonntagspredigten bemerkt er im Anschluß an das Apostelwort 2 Kor 3, 5: „Wir vermögen nicht aus uns selbst etwas zu denken, sondern unser Vermögen ist aus Gott", der Apostel wolle damit die Gerechten mahnen, nicht auf sich selbst zu vertrauen, sondern sich zu demütigen und zwar aus einem vierfachen Grunde: 1. weil sie nichts Gutes aus sich selbst besäßen; 2. weil sie vielleicht doch in viele Sünden verstrickt wären; 3. weil sie gemäß Pred 9, 1 nicht wüßten, ob ihre Werke und sie selbst Gott wirklich wohlgefällig sind; 4. weil auch die Gerechten im Ungewissen blieben, ob sie bis zum Ende beharren werden[85].

b) Schwaben

Auch im Südwesten des Reiches begegnen wir Predigern, die die Mängel der Werke nachdrücklich betonen; so etwa der bisher nicht bekannte Verfasser der weitverbreiteten „Sermones Parati", den wir auf Grund des Zeugnisses einer Trierer Handschrift mit dem Augustiner Johannes von Schwäbisch-Gmünd (de

---

esse, quod nescio (Ps 18, 15): *Delicta enim quis intelligit. Et Augustinus dicit in libro de ovibus, et allegat Hugo de sancto Victore in libro de domo conscientie edificanda, in fine prime partis: Stulto homini placet, qui sibi ipsi placet.* Nikolaus von Dinkelsbühl, Postilla cum sermonibus evangeliorum dominicalium, Straßburg 1496 (Hain 11760), Sermo 65, fol. v 7rb.

[82] Siehe oben Anm. 31.

[83] Vgl. Fr. Schäffauer, Nikolaus von Dinkelsbühl als Prediger: Theol. Quartalschrift 115 (1934) 405–439; 516–547; S. 531.

[84] l. c. 530. — Nikolaus zitiert ihn in seinem homiletischen Nachlaß nicht weniger als elfmal.

[85] *Sufficientia nostra ex Deo est pro eo, quod non sumus sufficientes cogitare a nobis et cetera* (2 Kor 3, 5). *In istis verbis Apostolus ammonet tria genera hominum: Primo iustos, ne presumant de se, sed humilientur propter quatuor: Primo, quia nullum bonum ... habent a se ... Secundo, quia in multis forte sunt peccatis ... Tertio, quia nullus scit, utrum opera sua et ipse placeat Deo vel non. Eccle 9* (1): *Nescit homo, an amore vel odio dignus sit. Et infra: Sed omnia in futuro servantur incerta. Quarto, quia ignorant iusti, an sint finaliter perseverantes.* Thomas von Haselbach, Secunda pars, sc. estivalis sermonum dominicalium super epistolas, s. l. 1478 (Hain 8370), Sermo 36 T.

Gamundia) identifizieren konnten[86]. Ob dieser mit Johannes Binder de Gamundia gleichzusetzen ist, der 1468—1471 die rheinisch-schwäbische Augustinerprovinz als Provinzial leitete und 1479 im Kloster seiner Heimatstadt verstarb[87], oder vielleicht mit dem Augustiner Johannes Gayswegen, der für das Jahr 1441 als Schreiber oder Verfasser eines Quadragesimale in einer Handschrift aus dem Augustinerkloster Schwäbisch-Gmünd bezeugt ist[88], läßt sich nicht entscheiden.

Auf unser Thema kommt Paratus in der Erklärung der Perikope vom Pharisäer und Zöllner zu sprechen. Er handelt dort über den inneren Stolz, der dem Menschen — trotz seiner Erkenntnis, alles, was er besitzt, von Gott zu haben — vorspiegelt, daß er dies seinen eigenen Verdiensten und eigener Würdigkeit verdanke. Demgegenüber sucht der Prediger nachzuweisen, daß alle unsere Werke sowohl im Vergleich zu den göttlichen Wohltaten der Erschaffung und Erlösung, wie auch gegenüber dem Lohn, der uns verheißen ist, ein Nichts sind. Er beruft sich auf den Ausspruch des hl. Bernhard: „Unsere guten Werke sind nicht von der Art, daß uns um ihretwillen das ewige Leben von Rechtes wegen geschuldet würde", und auf das Wort Gregors des Großen: „Oftmals wird unsere Gerechtigkeit bei der Prüfung durch die göttliche Gerechtigkeit zu Ungerechtigkeit, und zum Schmutz vor dem Angesicht des Richters, was in den Augen dessen, der es tat, herrlich glänzt". Diesen beiden Zitaten sind wir übrigens schon bei Soccus begegnet, ohne daß freilich eine direkte Abhängigkeit unseres Predigers von dem Zisterzienserabt nachweisbar wäre. Ein letztes Zitat des Paratus aus Bernhard spricht von Züchtigungen, die Gott über den Menschen für böse Taten verhängt, und glaubt, sie könnten dem Menschen zum Verdienst gerechnet werden. Denn „vielleicht wird sich Gott des Gezüchtigten erbarmen, da er an ihm kein Verdienst fand, das er hätte vergelten können[89]."

---

[86] Die Handschrift der Stadtbibliothek Trier 283 aus dem 15. Jahrhundert weist die *Sermones estivales Parati* (fol. 170—262) diesem Augustiner zu. — Die *Sermones Parati* erschienen vor dem Jahre 1500 wenigstens siebzehnmal im Druck (Hain 12397—12413).

[87] Vgl. A. Höhn, Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae Ord. FF. Erem. S. P. Augustini, Würzburg 1744, 110.

[88] Handschrift der Landesbibliothek Stuttgart, Theol. 4°. 196. — Von einer späteren Hand findet sich außerdem auf einem Vorsatzblatt der Eintrag: Quadragesimale F. Joannis Aurificis Ord. Erem. S. P. Augustini.

[89] *Secunda superbia interior est, quando homo recognoscit, se omnia habere a Deo, que habet, et tamen sibi videtur, quod habeat de meritis suis et quod bene dignus sit habere talia ... Patet ergo, quod omnia opera nostra nihil sunt respectu beneficii, quod Deus nobis contulit in hoc, quod creavit nos et redemit. Item nihil sunt respectu premii, quod nobis promittit. Bernardus* (In annunt. B. Mariae sermo 1, 2; PL 183, 383): *Non sunt talia bona nostra, ut propter ea vita eterna nobis ex iure debeatur. Quid enim sunt merita nostra ad tantam gloriam? Gregorius* (Moralia in Job V, 11, 21; PL 75, 690): *Sepe etiam nostra iustitia ad examen divine iustitie deducta iniustitia est et sordet in conspectu iudicis, quod fulget in estimatione operantis. Bernardus: Vapulare sane, cum male operaris, ut verbera computentur in merita. Forte Deus miserebitur flagellato, qui in me non invenit meritum, quod remuneretur.* Paratus, Sermones de tempore, s. l. et a. (Hain 12398), Sermo 129, fol. q 3rb.

So betont Johannes von Gmünd nachdrücklich und nicht ohne Einseitigkeit und Übertreibung das Ungenügen aller menschlichen Gerechtigkeit. Zwar sei das ewige Leben den Werken des Menschen als *praemium* verheißen, doch stünden diese Werke zum Lohn in keinem rechten Verhältnis. Trotzdem hat auch Paratus weder Notwendigkeit noch Verdienstcharakter der guten Werke geleugnet. Der Christ sei berufen, äußert er einmal, Gottes Herrlichkeit zu schauen und müsse deshalb in diesem Leben die Früchte guter Werke sammeln, um in der Ewigkeit von ihnen zu leben[90]. In einer anderen Predigt zitiert er das Wort des Völkerapostels von der *corona iustitiae* (2 Tim 4, 8), die dem zuteil werde, der bis ans Ende ausharrt[91].

Bei dem zweiten schwäbischen Prediger, den wir erwähnen, handelt es sich um den Doktor beider Rechte Ulrich Krafft, seit 1500 Pfarrer am Münster zu Ulm, wo er 1516 starb. In seinem „Geistlichen Streit", deutschen Predigten, die er 1503 (1513?) in Ulm hielt, spricht auch er gelegentlich von den Mängeln der menschlichen Werke, warnt die Zuhörer vor selbstgerechtem Urteil und ermahnt sie zur Demut und Furcht Gottes. Er sagt: „Und wann deine werck schon ain schein aines gůten haben, so sich sy, so findest du so vil bresten, yetz hoffart, yetz aigen wolgefallen, yetz das, dann jhens. Und über das alles so waist du nit ob sy got angenem seind oder nit oder ob du in haimlichen todtsünden bist oder nit. Darumme so soltu deine gute werck unde dein neben menschen nit urtailen, sonder laß gott das urtail und demüetige dich, und stand in der forcht gottes[92]." In der gleichen Predigt betont er auch, kein Mensch dürfe sich des ewigen Lebens sicher erachten oder glauben, er könne es sich verdienen. Seine Worte lauten: „Wann kain mensch soll sich in diser zeyt so frum schåtzen, das er sich des ewigen lebens sicher acht. Und volbråchtest du und littest alle die marter, die alle menschenn auff erden ye erlitten haben, so hettest du nit verdienet den mündtsten augenblick der ewigen frewd, als sant Paulus spricht (Lk 17, 10): Wann wir thüen alles das, daz wir thon sollen, so sőllen wir uns dennocht schåtzen unnütz knecht und diener[93]." Den gleichen Gedanken von der Unverdienbarkeit des Himmelreichs betont er nochmals in einer späteren Predigt. Dort bezeichnet er das ewige Leben als das Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit: „Zuo dem dritten, so betracht, unnd erkenn vonn grund deynes hertzen, das du das himelreich und die minsten frewd darinne nit verdienen kanst ...

---

[90] *Tu homo ad imaginem Dei conditus, ad videndum gloriam eius vocatus, Christum conductorem habens et ducem, debes in presenti vita fructus bonorum operum congregare, quibus vivas in eterno tempore.* — l. c., Sermo 43, fol. f 3ra.

[91] *Quarto debemus currere perseveranter, ... donec perveniamus ad finem, ... id est vitam eternam ... Remigius: Nec inchoantibus, sed perseverantibus premium tribuitur ... Apostolus 2 Tim 4* (8): *Cursum consummavi, fidem servavi, ideo reposita est mihi corona iustitie.* — l. c., Sermo 41, fol. f 2rb.

[92] Ulrich Krafft, Das ist der geistlich streit, Straßburg 1517, 13. Glied, fol. B IIv.

[93] l. c.

Wenn dir es aber got gibt, so geyt er dirs allain auß seiner grundloßen barmhertzigkayt[94]."

Mit diesen Sätzen bringt unser Prediger klar zum Ausdruck, daß sich der Christ nach seiner Auffassung durch seine guten Werke im Gnadenstand kein eigentliches Verdienst auf den ewigen Lohn erwerben kann. Trotzdem hat auch Krafft die Notwendigkeit und eine gewisse Verdienstlichkeit der guten Werke nicht geleugnet. Oftmals mahnt er seine Zuhörer, sich in guten Werken zu üben[95]. Gott habe „den frommen andechtigen menschen, die den willen gottes vollbringent, die ewigenn freud unnd såligkaytt unnd das ewig leben" verheißen[96] und werde allen Menschen ein „beloner" oder „straffer" sein[97].

c) Ungarn

Wenn wir hier auch zwei ungarische Prediger aus dem Franziskanerorden in unsere Untersuchung einbeziehen, so nicht nur deshalb, weil ihre Predigten in Deutschland gedruckt wurden, sondern weil bei ihnen auch der Einfluß der deutschen Prediger sehr spürbar ist. Dies gilt vor allem von dem Franziskaner Pelbartus von Temesvár, der um 1490 den stattlichen Band der „Sermones Pomerii de tempore" veröffentlichte. In seinen Ausführungen zu unserer Materie schließt er sich eng an den Sermo 374 des Jordan von Quedlinburg an, falls er nicht dessen Vorlage, die Postille des Albert von Padua, benützt hat. In seiner Predigt über den Pharisäer und Zöllner im Tempel übernimmt er von seinem Gewährsmann die bekannten vier Gründe, derentwegen der Mensch auf seine Gerechtigkeit und seine Verdienste nicht selbstgefällig vertrauen dürfe und entlehnt von ihm auch eine große Zahl der Schriftbelege. Als neue Bestandteile finden sich in seinem Sermo noch mehrere Väterzitate. Daß unsere Gerechtigkeit vor Gott unrein und mit Sünden vermischt ist, findet er bei Chrysostomus ausgesprochen, der einmal sagt: „Falls das Meer ohne Stürme [sein kann], so wir ohne Sünden." Daß aber unsere Gerechtigkeit noch nicht anerkannt ist, dafür verweist er auf das schon mehrfach zitierte Wort Gregors des Großen: „Oftmals wird bei der Prüfung durch die göttliche Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit zur Ungerechtigkeit". Deshalb sei d wirklich Gerechte stets in Furcht, ein Gedanke, für den sich der Franziskaner auf den hl. Bernhard beruft. Zum Schluß macht er sich den Einwand: Ich habe doch viel Gutes getan, wie sollte ich auf den Gedanken kommen, nicht darauf, sondern einzig auf Gottes Barmherzigkeit mein Vertrauen zu setzen? Er bringt drei Gründe, die dem Menschen hier zur rechten Haltung helfen können: 1. der Mensch vermöge gemäß 2 Kor 3, 5 ohne Gottes Hilfe nichts Gutes zu denken, zu tun oder zu vollenden. So dürfe er auch nicht auf sich selbst, sondern müsse auf Gott vertrauen,

[94] l. c., 17. Glied, fol. C III v.
[95] Vgl. l. c., fol. A III v, A VI r und A VIII r.
[96] l. c., 9. Glied, fol. A VI v.
[97] l. c., 10. Glied, fol. A VI v.

„der in seiner Barmherzigkeit belohnen will, was er selbst in dir gewirkt hat". 2. Hätte Gott einem anderen die Gnade zu solchen guten Werken verliehen, würde dieser vielleicht eifriger mitgewirkt haben. 3. Auch wenn du dich jetzt für gerecht hältst, kann es sein, daß du zum Schluß noch fällst und verloren gehst, während jener Sünder sich noch bekehren kann[98]. So entspringt die Mahnung des Pelbartus zum restlosen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit letzten Endes seiner Überzeugung von der Gnadenhaftigkeit unserer guten Werke. Deren Verdienstwert wird von ihm jedenfalls nicht in Frage gestellt.

Gleichzeitig mit den Sermones des Pelbartus erschienen in Hagenau 1498 die Predigten eines zweiten ungarischen Franziskaners im Druck. Sie tragen den Titel „Spica salutis"; der Name des Autors wird nicht genannt. In einem Sermo über das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner warnt dieser Prediger eindringlich vor aller Selbstgerechtigkeit und beruft sich darauf, daß kein Mensch sicher wisse, wie er vor Gott steht. Als Belege erscheinen die üblichen Schriftstellen Job 9, 20. 21; 15, 15 und Pred 9, 1f, sowie das schon oft erwähnte Wort Gregors des Großen von der Ungerechtigkeit unserer Gerechtigkeit vor Gottes Richterstuhl[99].

[98] *Sed tamen nullus homo vivens, quantumcumque sit iustus et sanctus, debet in presenti de propria iustitia et meritis suis confidere, sed tantum de Deo et hoc quadruplici ratione ... Primo, ... quia incertum est, an vera sit an apparens et falsa iustitia. Eccle. 9* (1f): *Nescit homo, utrum amore an odio dignus sit, sed omnia in futurum servantur incerta. Et Job 9* (21): *... Et 1 Cor. 4* (4): *... Secundo, quia iustitia nostra est impura et vitiis mixta, Es. 64* (6): *..., scilice, qui pannus in una parte est mundus, in alia maculatus. Et Eccle. 7* (27): *... Item Prov. 20* (9): *... Unde et dicit Chrysostomus super Mattheum: Quando mare sine procellis, tunc nos sine peccatis. Sicut enim ferrum ex seipso contrahit rubiginem, nisi frequenter detergatur, sic homo ex seipso ad vitium tendit. Tertio, quia iustitia nostra non est firma, sed instabilis. Potest enim quilibet homo a iustitia excidere, Job 15* (15): *... Unde non est confidendum in nostra iustitia. Nam et Petrus confidens de se Christum negavit, Mt. 26. Proinde legitur in Vitaspatrum ... Quarto, quia iustitia nostra nondum est approbata, sed adhuc oportet eam examinari in Dei iudicio. Ideo Gregorius dicit* (Moralia in Job V, 11, 21; PL 75, 690): *Sepe nostra iustitia ad examen divini iudicii adducta iniustitia est. Idem: Vera iustitia compassionem habet, sed falsa dedignationem, scilicet spernendo alios, ut patet in evangelio. Unde homo iustus semper timere habet, quia, ut Bernardus ad Eugenium dicit: Verus iustus se numquam comprehendisse putat, scilicet perfectam iustitiam, sed in omnibus timet ...*

Si dicas: Quomodo ego, qui multa bona opera feci, possim cogitare, ut non confidam de illis, sed tantummodo de Dei misericordia sperare? Respondetur, quod tria debes cogitare de hoc: Primum, quia certum est, quod tu non sufficiens fuisti etiam cogitare illud bonum vel illa bona facere nedum perficere, quia omnis sufficientia nostra ex Deo est, 2 Cor. 3 (5). *Ergo non sunt tua illa bona, que fecisti, sed Dei, qui fecit illa, licet per te. Sicut fabricatio ligni non attribuitur securi, sed artifici. Cum ergo non sunt tua illa bona, sed tua sunt sola mala, que fecisti, non potes in illis confidere nisi de Deo, qui ex misericordia sua remunerat illa, que ipse operatus est in te. Secundum ..., quod si Deus dedisset alteri gratiam faciendi talia bona opera, ... forsitan ille diligentius et melius fecisset talia quam tu ... Tertium ..., quod forsitan te iustum et bonum putans in fine cades et damnaberis tua pravitate. Et ille, quem peccantem vides, convertetur in fine et salvabitur.* Sermones Pomerii de tempore, comportati per fr. Pelbartum de Themessvar O. S. Franc., Hagenau 1498 (Hain 12551), pars estivalis, Sermo 28, fol. b 3vb bis 4ra.

[99] *Secundo solent homines presumere de sua iustitia sicut iste phariseus, qui orans dicebat: Non sum sicut ceteri hominum. Et tamen fuit coram Deo abominabilis.*

5. PREDIGER DES 15. JAHRHUNDERTS IN NORD- UND MITTELDEUTSCHLAND

Zu den bedeutendsten Predigern Westfalens im Spätmittelalter zählt der Augustiner Gottschalk Hollen von Körbecke, der nach seinen Studienjahren in Italien als Lesemeister und Prediger im Augustinerkloster zu Osnabrück wirkte, wo er 1481 starb[100]. In seinem „Sermonum opus exquisitissimum" kommt Hollen in ganz ähnlicher Weise wie sein Mitbruder Jordan und großenteils in wörtlicher Abhängigkeit von ihm oder dessen Gewährsmann Albert auf die Mängel der menschlichen Werke zu sprechen. In der betreffenden Predigt handelt er ausführlich über die Gerechtigkeit des Christen und versteht darunter die *iustitia caritate informata*. Mit Augustinus unterscheidet er sie von der Gerechtigkeit der heidnischen Römer. Die wahre Gerechtigkeit gründe in Christus und seiner Gnade. Erst die Gnade mache die Werke verdienstlich und verhalte sich zu ihnen, wie das Licht zum Äther, wie die Form zur Materie[101].

Gerade deshalb habe aber kein Mensch das Recht, sich seiner Gerechtigkeit zu rühmen und auf sie zu pochen. Keiner könne sagen: Ich bin gerecht, sondern höchstens: Ich liebe die Gerechtigkeit. Hollen wendet sich hier gegen die observanten Religiosen seiner Zeit, die sich nach seiner Darstellung viel auf ihre Regeltreue und Gerechtigkeit zugute taten und die übrigen verachteten. Er verweist sie auf das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner und auf das Schriftwort Lk 17, 10[102]. Hollen mochte dabei an die Mitglieder der reformierten deutschen Augustinerklöster denken, deren Zahl immer mehr um sich griff und für die sich — zumal wegen des oft schroffen Vorgehens ihres Vikars, des noch zu erwähnenden An-

---

Unde Gregorius (Moralia in Job V, 11, 21; PL 75, 690) *in Moralibus: Sordet in oculis Dei, quod fulget in oculis operantis. Eccle. 9* (1f): ... *Et Job 9* (20f): ... *Idem 15. cap.* (15): ... *Et Gregorius* (l. c.): *Sepe nostra iustitia ad examen divini iudicii adducta iniustitia est. Ergo non est de ea presumendum.* Hungarus, Sermones dominicales, Spica salutis intitulati, Hagenau 1498 (Hain 9052), Sermo 95, fol. S 7rb.

[100] Zu seiner Persönlichkeit und seinem reichen gedruckten und ungedruckten homiletischen Schrifttum vgl. Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters, Münster 1900, 31—33 u. ö.

[101] Eccli 30 (15): *Salus anime in sanctitate iustitie, quod intelligitur de iustitia caritate informata, quia dicit Augustinus libro secundo De civitate Dei capitulo 22, quod iustitia Romanorum ante adventum non fuit viva moribus, sed depicta coloribus ... Vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est. Ratio huius est, quia non habuerunt gratiam, que se habet ad opera meritoria sicut lux ad dyaphanum, forma ad materiam.* — Gottschalk Hollen, Sermonum opus II, Hagenau 1520, Sermo 16A.

[102] *De qua* (sc. *iustitia*) *nemo debet gloriari et presumere, sed dicere cum Anaxagora, qui, cum ceteri philosophi se sapientes fatebantur, ipse solus se dixit amatorem sapientie, non sapientem. Sic nullus se debet dicere iustum, sed amatorem iustitie. Contra quod faciunt quidam religiosi multum gloriantes de sua observantia et iustitia, ceteros spernentes. Contra quos Christus, Luc. 18, dixit ad quosdam, qui in se confidebant tamquam iusti aspernentes ceteros: Duo homines et cetera. Et Luc. 17* (10): ... — l. c., Sermo 16B.

dreas Proles — bei den Konventualen auch sonst wenig Sympathien gezeigt haben mögen[103].

Der Osnabrücker Augustiner gibt nun vier Gründe an, derentwegen keiner und wäre er noch so gerecht, auf seine guten Werke vertrauen dürfe. Bis auf den letzten stimmen sie mit den Gründen überein, die Jordan für die Mängel der Werke aufzählt. Die menschliche Gerechtigkeit sei ungewiß. Neu ist hier ein kurzes Zitat aus Gregor dem Großen, das Hollen als weiteren Beleg anführt: „Wenn wir um das Gute wissen, das wir tun, werden wir meistens zum Hochmut verführt; wenn wir nicht darum wissen, bewahren wir es nicht." Die menschliche Gerechtigkeit sei ferner unrein und unbeständig. Als neuen Schriftbeleg erwähnt unser Prediger Job 9, 20: „Will ich mich rechtfertigen, so verdammt mich mein Mund." Als vierten Grund, warum man auf die eigene Gerechtigkeit nicht vertrauen dürfe, gibt er — von seiner Vorlage abweichend — an: weil wir sie mißbrauchen. Davor wolle der Prediger des Alten Bundes warnen, wenn er sage (7, 17): „Sei nicht zu viel gerecht!" Das geschehe aber nach einem Wort Augustins, wenn der Mensch meint, er habe keine Sünde oder seine Rechtfertigung sei nicht Werk der göttlichen Gnade, sondern einzig und allein des eigenen Willens[104].

Die scharfen Worte Hollens gegen die Augustinerobservanten seiner Zeit könnten an jene bittere Kritik erinnern, die Martin Luther seit etwa 1513 an den damaligen Observanten in den mitteldeutschen Augustinerklöstern übte. Auch er bezeichnete sie in seinen Vorlesungen über die Psalmen als Pharisäer und Heuchler, als die auf ihre Heiligkeit und Regeltreue Stolzen[105]. Doch entsprangen Luthers Vorwürfe mehr und mehr einer inneren Haltung, die das Ordensleben als solches unterschätzte und — wenigstens seit 1516 — den guten Werken keinen verdienstlichen Wert mehr zuerkannte[106]. Ganz anders bei unserem Osnabrücker Augustiner. Er betont nachdrücklich den Wert und die wahre Verdienstlichkeit der guten Werke. Damit unser Glaube wahrhaft sei, äußert er, müsse er seine Erfüllung in guten Werken finden. Hollen beruft

[103] Zur Reformbewegung unter den deutschen Augustinern der damaligen Zeit vgl. Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, und W. Hümpfner, Äußere Geschichte der Augustiner-Eremiten in Deutschland: Sankt Augustinus 430—1930, Würzburg 1930, 147—196, vor allem 156ff.

[104] *Nullus enim homo, quantumcumque iustus, debet de suis iustitiis confidere propter quattuor: Primo, quia nostre iustitie incerte sunt ... Super quo Gregorius: Plerumque, si scimus bona, que agimus, ad elationem ducimur; si nescimus, minime servamus. Secundo, quia nostre iustitie pure non sunt, quia semper habent aliquas maculas annexas ... Tertio nostre iustitie stabiles non sunt ... Quarto, quia abutimur ea. Eccle.* 7 (17): *Noli esse multum iustus, i. e. crudelis. Augustinus in homelia XIV: Multum enim se facit iustum, qui dicit se non habere peccatum, aut qui se putat non gratia Dei, sed sua voluntate sufficienter se effici iustum. Hec ille.* Gottschalk Hollen, l. c., Sermo 16C.

[105] Vgl. Martin Luther, Dictata super psalterium, ps. 118, 163 (Luthers Werke IV, Weimar 1886, 384, 9—38).

[106] Vgl. Martin Luther, Sermo Domin. XI. p. Trin. vom 3. August 1516 (Luthers Werke I, Weimar 1883, 70, 14—24 und 71, 16—21).

sich dafür auf den Jakobusbrief und unterstreicht seine Auffassung durch den anschaulichen Vergleich: Was ein Kleriker ohne Bücher, ein Seemann ohne Schiff, ein Soldat ohne Waffen, das sei ein Christ ohne das Werk des Glaubens[107]. Auch besäßen die im Gnadenstand vollbrachten Werke ein wirkliches Verdienst[108]. Überdies zeigt Gottschalk bei aller Kritik an der pharisäischen Gerechtigkeit gewisser observanter Religiosen persönlich eine große Hochschätzung für ein regeltreues Ordensleben. Er preist die Regel seines Ordensvaters als die älteste, am meisten verbreitete, klarste und mildeste[109]. Mit warmen Worten befürwortet und verteidigt er die klösterliche *vita communis*. Sie ermögliche es dem Menschen, Christo besser nachzufolgen, den Nächsten selbstloser zu lieben, dem Studium sich unbeschwerter zu widmen, den Leib besser in Zucht zu nehmen und sich vor Verweltlichung zu bewahren[110]. Nachdrücklich hebt er im gleichen Zusammenhang den Nutzen der klösterlichen Klausur und der brüderlichen Zurechtweisung hervor[111].

Hollens Darlegungen über die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit fußen — ähnlich wie bei Jordan — in den Glaubenswahrheiten, daß auch der Gerechtfertigte noch keine absolute Gewißheit über sein Heil besitzt und daß er nicht ohne Sünde zu sein vermag, zwei Sätze, die der Osnabrücker nochmals bei anderer Gelegenheit scharf heraushebt. So betont er in einer Predigt über die göttliche Prädestination, daß der Christ auf Erden seines Heils noch nicht gewiß ist, weil er nicht mit Sicherheit weiß, ob Gott ihn vorausbestimmt hat oder nicht. Er belegt seine Ansicht mit dem Wort (Pred 9, 1): „Niemand weiß, ob er des Hasses oder der Liebe würdig ist[112]." An anderer Stelle erklärt Hollen, daß es keinem Menschen, auch wenn er in der Vollkommenheit noch so weit vorangeschritten wäre, gegeben ist, nicht mehr sündigen zu können, es sei denn durch eine ganz besondere Gnade Gottes, wie Maria sie besaß[113]. Auch bekämpft er den Irrtum der Begharden,

[107] *Ut ergo nostra fides sit vera, ... dico, quod fides nostra debet esse perfecta cum operis executione. Quid enim valet clericus sine libris, nauta sine navigio, miles sine armis, sic est Christianus sine opere fidei.* Gottschalk Hollen, l. c., Sermo 11 B.

[108] Vgl. oben Anm. 101.

[109] *Sed regula sancti Augustini fuit prima. Que inter omnes regulas est universalior in multitudine professorum, est planior in limpitudine contentorum, est levior in moderamine preceptorum.* Gottschalk Hollen, Sermonum opus I, Hagenau 1519, Sermo 57 I.

[110] *Hec paupertas et communis vita valet ad multa: ad Christum ardentius imitandum, ad proximum ferventius diligendum, ad studium melius frequentandum, ad corpus strictius edomandum, ad omne vitium mundi citius evitandum.* — l. c., Sermo 57 M.

[111] *... valet ad omne vitium mundi declinandum propter conventus clausuram, quia libertas evagandi non adest eis sicut saecularibus. Etiam propter fraternam custodiam atque correptionem, quia invicem se custodiunt.* — l. c., Sermo 57 M.

[112] *Quamvis sue reprobationis vel electionis nullus sit certus, signis tamen arguitur, an quis sit reprobatus vel electus. Quia dicitur Eccle. 9* (1): *Nemo scit, an odio vel amore dignus sit.* — l. c., Sermo 14 D.

[113] *Etiam homo numquam potest fieri impeccabilis nisi per specialem Dei gratiam ut beata Virgo, etiam quantumcumque sit perfectus, utque in David, Salomone, Petro et cetera.* — l. c., Sermo 69 B.

ein Christ vermöge sich in der Liebe und den übrigen Tugenden so zu vervollkommnen, daß er zur Vollkommenheit Christi gelange und nunmehr seinem Körper ohne Versündigung alles gestatten dürfe, weil auch dieser zum Sündigen unfähig geworden sei[114].

Die Vorwürfe pharisäischer Selbstgerechtigkeit und Überheblichkeit, die Gottschalk Hollen gegen gewisse observante Religiosen seiner Zeit erhoben hatte, betrafen allenfalls Fehlentwicklungen der Reformbewegung, nicht aber ihr eigentliches Wesen. Das beweist die führende Persönlichkeit der damaligen deutschen Observantenklöster des Augustinerordens, der Lektor Andreas Proles, ein geborener Dresdner, der fast vierzig Jahre lang bis kurz vor seinen Tod im Jahre 1503 als Generalvikar die sogenannte deutsche Reformkongregation des Augustinerordens leitete und die Zahl ihrer Konvente bis auf 27 erhöhte. Wie Proles über den Wert der menschlichen Werke dachte, zeigt ein längeres Zitat aus einer Predigt des Generalvikars über die Geduld, das uns im „Supplementum Celifodine" des Erfurter Augustiners Magister Johannes von Paltz († 1511) erhalten geblieben ist. Unter den Motiven, die uns antreiben sollen, die Geduld zu üben, nennt Proles auch den Gedanken an die Befleckung unserer Werke, welche noch der Reinigung in diesem oder im anderen Leben bedürftig seien. Und auch er bringt im Anschluß an Is 64, 6 den drastischen Vergleich unserer Gerechtigkeit mit dem Tuch einer Blutflüssigen[115].

Während diese kurze Äußerung des Proles ahnen läßt, wie man über die menschliche Gerechtigkeit in der deutschen Reformkongregation der Augustiner dachte, in welcher der junge Luther wenige Jahre später seine religiös-monastische Schulung empfing, zeigt die Gestalt des überragenden Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog († 1465)[116], daß auch in jener Stadt, in der sich Luther von 1501 bis 1508 fast beständig aufhielt, die Unzulänglichkeit der menschlichen Werke von Predigern gelegentlich mit auffallender Betonung herausgestellt wurde. In einem Sermo über den Pharisäer und Zöllner führt Jakob aus, es sei äußerst unvorsichtig, wenn ein Mensch auf seine eigene Gerechtigkeit baut. Die vier Begründungen, die er dafür gibt, und auch ein Teil der Schriftbelege entsprechen genau denen Jordans von Quedlinburg und Alberts von Padua. Zum Schluß warnt er ganz allgemein davor, die Mitmenschen geringzuschätzen. Wenn schon niemand das eigene Herz ergründen könne, wieviel weniger ein fremdes? Er

[114] *Ex iam dictis sequitur, quod falsus est error dicentium, quod homo in hac vita potest tantum in caritate et aliis virtutibus proficere, quod ad perfectionem Christi potest attingere, et quod corpori, quidquid ei libet, sine peccato posset indulgi, quod etiam redderetur impeccabilis.* — l. c., Sermo 69 E.

[115] *Tertio debes respicere teipsum, qualia sint opera tua, et invenies ea sicut pannos menstruate* (Is 64, 6), *que indigent lotione et purgatione. Necesse est ergo, quod cuiusmodi opera mundentur et purgentur in vita presenti, ne oporteat purgari in alia vita.* Johannes von Paltz, Supplementum Celifodine, Leipzig 1504, fol. JJ Iv—IIr.

[116] Zu seiner Persönlichkeit vgl. L. Meier, Die Werke des Erfurter Karthäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung, Münster i. W. 1955, 1ff.

beruft sich auf das Apostelwort (Röm 14, 4): „Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest?" Und er meint: Vielleicht ist der, den du für einen Sünder hältst, vor Gott schon umgewandelt[117].

Daß diese Auffassung von den Mängeln der menschlichen Werke auch am Vorabend der Glaubensspaltung in der deutschen Reformkongregation und den Klöstern von Erfurt und Wittenberg von Einfluß war, lassen vor allem die Predigten und Schriften des damaligen Oberen der Reformklöster Johannes von Staupitz († 1524) erkennen. Wegen seiner Sermones und Werke aszetisch-mystischen Inhalts verdient Staupitz einen nicht unbedeutenden Platz unter den geistlichen Schriftstellern seiner Zeit. Es ist heute dank der gründlichen Untersuchung von Nikolaus Paulus auf katholischer wie auf protestantischer Seite anerkannt[118], daß Staupitz in seiner Glaubenshaltung und geistlichen Lehre ganz und gar auf katholischem Boden stand. Er bekennt sich zu dem Wort: „Der Glaube ohne die Werke ist tot" (Jak 2, 26)[119], und schreibt den in der Liebe verrichteten Werken ein wahres Verdienst zu[120]. Noch kurz vor seinem Tod erklärt er: „Der glaubt gar nit in Christum, der nit thun will, wie Christus getan hat ... Hör der narren red: der in Christum glaubt, der bedarff kainer werk. Hör dagegen spruch der warhait: Das reich gottes leydet gewalt und, die ihm gewalt thun, die rauben jns (Mt 11, 12)[121]." Ganz katholisch ist Staupitz auch in seiner Lehre von der Willensfreiheit und von der Ungewißheit unseres Heils[122].

Dabei hebt auch Staupitz die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit nachdrücklich hervor. So mahnt er die Sterbenden, wenn der Teufel sie durch selbstgefälliges Vertrauen auf die eigenen guten Werke versuche, daran zu denken, daß kein Mensch Gewißheit habe, ob er der Gnade Gottes würdig und seine Werke wirklich gut seien, und daß alles Gute, was er besitzt, allein von Gott kommt. „Gedenke", schreibt er ferner, „das auch die gerechtickeit des

---

[117] *Incautissimum est homini in sua iustitia confidere propter quatuor. Primo, quia incertus est, an Deo placet. Unde dicit Paulus 1 Cor. 4* (4): ... *Et Eccl. 9* (1): ... *Secundo, quia opera nostra impura sunt et multis malis permixta dicente Is.* (64, 6) ... *Et Job* (15, 15): ... *Tertio: Nulla est in operibus bonis stabilitas ... Quarto, quia nondum sunt a Deo approbate dicente David* (Ps 74, 2): ... *Ecce, iustitias iudicabit, quid faciet de iniustitiis? Et Bernardus: Verendum, ne multum iustitie nostre erunt iniustitie. Temerarium est alios aspernari, i. e. contemnere; nam etiam cor proprium nemo valet investigare, quanto minus alienum. Dicit Paulus* (Röm 14, 4): *Tu quis es, qui iudicas alienum servum? Forte, quem tu peccatorem estimas, iam apud Deum mutatus est.* Jakob von Jüterbog, Sermones dominicales, Blaubeuren um 1475 (Hain 9331), Sermo de dominica undecima post pentecosten.

[118] N. Paulus, Johann von Staupitz, seine vorgeblich protestantische Gesinnung: Histor. Jahrbuch 12 (1891) 309–346. — Vgl. auch O. Scheel, Martin Luther II, Tübingen 1930²/⁴, 364–387 und 645ff.

[119] Johannes von Staupitz, Vom rechten, heiligen, christlichen Glauben, ediert bei J. K. F. Knaake, Joannis Staupitii ... opera I, Potsdam 1867, 135.

[120] Johannes von Staupitz, Von der Liebe Gottes (Knaake 112).

[121] Johannes von Staupitz, Vom rechten, heiligen, christlichen Glauben (Knaake 131).

[122] Vgl. N. Paulus, l. c. 325 und 318f.

menschen unrein ist[123]". Umgekehrt warnt er die Sterbenden aber auch vor vermessenem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, welches dem Menschen vorspiegelt: „Nymand wirdt selig auss seiner gerechtickeit, umb seiner werck willen, sunder allein aus gotlicher barmhertzickeit, auss gnaden, nicht auss unserm wohlthuen werden wir selig." Er sieht auch darin eine Einflüsterung des Teufels, die den Menschen um die aufrichtige Buße und Lebensbesserung betrügen will[124]. Staupitz selbst suchte in seiner persönlichen Frömmigkeit jenen echt katholischen Mittelweg, den er kurz vor seinem Tod in einer Predigt Salzburger Klosterfrauen empfiehlt: Er mahnt sie, nicht auf ihre eigenen Werke zu vertrauen, sondern nur auf Gottes Barmherzigkeit, dabei aber auch die guten Werke nicht zu vernachlässigen, nicht einmal die äußeren; denn auch mit ihnen könne man den Himmel verdienen[125].

6. ZUSAMMENFASSUNG: TRAGWEITE UND AUSWIRKUNG DER SPÄTMITTELALTERLICHEN KRITIK AN DEN MENSCHLICHEN WERKEN

Wir haben ein verhältnismäßig reiches und weitverstreutes Material zu unserem Thema vorgelegt[126]. Vielfach handelt es sich dabei um lateinische Predigtwerke. Gewiß werden diese lateinischen Sermones nicht vor dem Volke gehalten worden sein; denn auch im Spätmittelalter erfolgte die Volkspredigt in der Landessprache[127]. Die Frage, ob dabei der deutsche Kanzelvortrag dem lateinischen Predigttext wenigstens inhaltlich genau entsprach, wird sich nur in wenigen Fällen mit Sicherheit beantworten lassen. Wahrscheinlich hat die deutsche Predigt oftmals im Interesse der größeren Einfachheit nicht nur alles scholastische Beiwerk, sondern auch viele Väter- und Schriftzitate beiseite gelassen und das Gesagte mit volkstümlichen Beispielen und Vergleichen veranschaulicht[128]. Trotzdem dürfte aber kein Zweifel darüber bestehen, daß unser Thema auch in Volkspredigten behandelt worden

[123] Johannes von Staupitz, Nachfolgung des willigen Sterbens Christi (Knaake 69).

[124] l. c. (Knaake 66).

[125] Vgl. N. Paulus, l. c. 342.

[126] Trotzdem glauben wir durchaus nicht, daß wir alle diesbezüglichen Predigttexte des deutschen Spätmittelalters erfaßt und registriert haben.

[127] Vgl. Fr. Schäffauer, Nikolaus von Dinkelsbühl als Prediger: Theol. Quartalschrift 115 (1934) 405–439; 516–547; S. 516ff, wo dies für zahlreiche Predigten des Nikolaus von Dinkelsbühl nachgewiesen ist.

[128] So konnte Schäffauer (l. c. 519ff) für Nikolaus von Dinkelsbühl zeigen. Einen Parallelfall fanden wir in der Würzburger Handschrift M. ch. q. 23 des 14. Jahrhunderts; sie bietet auf fol. 47r–53r eine deutsche Vaterunser-Erklärung, die wir als eine in dem erwähnten Sinn gekürzte und volkstümliche Bearbeitung der lateinischen Sermones des Augustiners Jordan von Quedlinburg über das Vaterunser (Jordan von Quedlinburg, Opus postillarum, Straßburg 1483, Sermo 289–298) nachgewiesen haben; A. Zumkeller, Die Bedeutung der Augustiner für das kirchliche und religiöse Leben in Franken und Thüringen während des 14. Jahrhunderts: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 18/19 (1956/57) 33–52; S. 49 Anm. 98.

ist[129]; denn die lateinischen Predigtsammlungen bildeten eben Vorbild und Stoffquelle für die Volksprediger[130].

An vielen Beispielen aus diesen homiletischen Sammelwerken haben wir zeigen können, daß die spätmittelalterliche Predigt Deutschlands sich gegen eine Frömmigkeitshaltung pharisäischer Selbstgerechtigkeit immer wieder und entschieden zur Wehr gesetzt hat. Derartige Verirrungen[131] wurden von den Predigern nicht nur gesehen, sondern auch bekämpft und verurteilt. Zumal die Perikope des zehnten Sonntags nach Pfingsten, das Herrengleichnis vom Pharisäer und Zöllner, bot ihnen dazu willkommene Gelegenheit. Dabei haben nun diese Prediger das Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit in einer Weise hervorgekehrt, die der katholischen Predigt der Neuzeit fremd ist. Motiv und Ausmaß dieser ihrer Kritik waren indes recht unterschiedlich.

Den Ausgangspunkt bildete ziemlich allgemein der Kampf gegen ein pharisäisches Vertrauen auf die menschlichen Werke. Die Grundlosigkeit eines solchen Selbstvertrauens erhärteten die spätmittelalterlichen Prediger vielfach mit den Glaubenswahrheiten von der Unmöglichkeit eines völlig sündenlosen Lebens[132] und einer restlosen Gewißheit vom eigenen Gnadenstand[133]. Darüber hinaus behaupteten sie, daß die Werke des Menschen stets mangelhaft seien. Im Anschluß an die von ihnen vielzitierte Schriftstelle Is 64, 6, der sie — gewiß unberechtigterweise — Allgemeingültigkeit für die Werke aller Menschen, auch der Gerechtfertigten, zubilligten, nannten sie die Gerechtigkeit des Menschen beschmutzt; ja mit dem Blick auf Gottes Heiligkeit erschien sie manchen von ihnen — im Anschluß an Worte Papst Gregors des Großen und des hl. Bernhard — direkt als Ungerechtigkeit. Einen besonders geeigneten Nährboden für diese Hervorkehrung der Mängel unserer Werke bildete die deutsche Mystik mit ihrem Streben nach dem Entwerden des eigenen Ich.

Verschieden waren aber auch die Folgerungen, die die deutsche Predigt des Spätmittelalters aus diesem Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit zog. Einzelne Prediger begnügten sich damit, ihre Zuhörer zu eifriger Buße oder zur Furcht vor dem Gerichte Gottes zu ermahnen. Andere aber warnten vor jeglichem Vertrauen auf den Wert eigener Werke und dies mit solchem Nachdruck, daß bei ihnen durch die starke Betonung des Ungenügens der

[129] Dies beweisen auch die deutschen Predigten des Ulrich Krafft und des Johannes von Staupitz.

[130] Vgl. Schäffauer, l. c. 525f.

[131] Zum Beispiel erklärt der Hildesheimer Fraterherr Dieburg, man rühme sich wegen der Stiftung einer Messe oder eines Altars für einen armen Priester der fast sicheren Erlösung und Rettung der Seele (Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim, hrsg. von R. Doebner in: Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens IX, 1903, 149f. — Nach O. Scheel, Martin Luther I, Tübingen 1921³, 85f).

[132] H. Denzinger, Enchiridion symbolorum n. 108 (vgl. auch n. 804 und 833).

[133] Dies wurde auf dem Tridentinum als Glaubenssatz verkündet (Denzinger n. 802).

menschlichen Gerechtigkeit der Verdienstcharakter der Werke des Gerechtfertigten erweicht, ja gefährdet erscheint. Der Zugang zu der nachmals als Glaubenssatz erklärten Wahrheit, daß der Christ für seine im Stande der Gnade vollbrachten guten Taten von Gott um seiner Barmherzigkeit und des Verdienstes Christi willen ewigen Lohn erwarten und erhoffen darf[134], wurde ihnen durch das Schriftwort Lk 17, 10 erschwert, auf welches sie sich in diesem Zusammenhang regelmäßig beriefen: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen war, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte, wir haben nur getan, was wir zu tun schuldig waren."

Wenn viele dieser Prediger mit ihrer Warnung vor dem Vertrauen auf die vollbrachten guten Werke die Mahnung zur restlosen Hingabe an Gottes Gnade und Barmherzigkeit verbanden, so lag ihnen doch die Vorstellung fern, als ob die Gerechtigkeit des Menschen durch Gottes Barmherzigkeit ergänzt werden oder gar eine neue Applikation der Gerechtigkeit Christi stattfinden müsse. Die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit, wie sie nachmals von einigen Vermittlungstheologen ausgebildet wurde und auf dem Tridentinum zur Sprache kam, ist ihnen noch fremd. Ihrer Forderung lag vielmehr der Gedanke zugrunde, daß auch Verdienst und Belohnung des gerechtfertigten Menschen ganz in Gottes Gnade und Verheißung wurzeln und, recht betrachtet, seine Gaben sind.

Waren somit auch die Folgerungen aus dieser Betonung des Ungenügens der menschlichen Werke bei unseren Predigern verschiedenartig, so scheint doch ihre Kritik in keinem Fall zur Leugnung jeglicher Verdienstlichkeit der im Gnadenstand verrichteten Werke geführt zu haben. Wenn von manchen unter ihnen ein striktes Verdienst auf das ewige Leben mehr oder weniger klar und ausdrücklich in Abrede gestellt wurde, muß man bedenken, daß das Ringen um das rechte Verständnis vom *meritum* des ewigen Lebens ja erst auf dem Tridentinum seinen endgültigen Abschluß fand[135].

[134] *Si quis dixerit, iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Jesu Christi meritum ..., anathema sit.* Tridentinum, sess. VI can. 26 (Denzinger n. 836).

[135] Zum Ringen um die Klarheit über das *meritum* der Glorie vgl. J. Auer, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik II, Freiburg i. Br. 1951, 100ff, und A. Zumkeller, Hugolin von Orvieto über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst: Augustiniana, vor allem 5 (1955) 37ff. — Auch bei den Konzilsverhandlungen in Trient stellten eine Anzahl Theologen, zumal der Augustinergeneral Hieronymus Seripando, in Abrede, daß der Gerechtfertigte, auch bei ernstem Streben, einen strengen Anspruch auf die Glorie erlangen könne. Von einem Verdienst vermöge man nur in einem eingeschränkten Sinn zu sprechen. Die Kirchenversammlung hat sich dieser Auffassung nicht angeschlossen; vgl. H. Jedin, Hieronymus Seripando, Würzburg 1937, I 398ff. 423ff; II 252f, und Derselbe, Geschichte des Konzils von Trient II, Freiburg i. Br. 1957, 158f. 213ff. 239ff. — Das Konzil selbst fällte die Glaubensentscheidung: *Si quis dixerit, ... iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum, anathema sit.* Tridentinum, sess. VI can. 32. — Denzinger n. 842.

Im Grunde handelte es sich also bei dieser spätmittelalterlichen Kritik an den menschlichen Werken um eine solche, die ganz aus katholischer Glaubensüberzeugung erwuchs, ohne deren Grenzen zu überschreiten. Und dies trotz mancher schroffer, einseitiger, unklarer und mißverständlicher Formulierungen, zu deren Entschuldigung man auch beachten sollte, daß sie in Predigten vorgetragen wurden und schon deshalb nicht mit der Terminologie der Schule zu bemessen sind. Vor allem die Tatsache, daß alle unsere Prediger den Verdienstwert der guten Werke festhalten, zeigt klar den Unterschied zur reformatorischen Lehre Luthers.

Es erhebt sich noch die Frage, ob die dargelegten Auffassungen der spätmittelalterlichen Predigt über die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit auf Luther eingewirkt haben. Daß er Jordans „Opus postillarum" und die „Gesta Salvatoris" Simons von Cascia, zwei Werke, die wahrscheinlich in der Erfurter Augustinerbibliothek vorhanden waren, gekannt und gelesen hat, halten wir für möglich, wenn auch nicht nachweisbar. Die kurzen Ausführungen in den gedruckten Werken des Johannes von Staupitz über unser Thema liegen wohl zu spät[136], als daß sie Luther in der Ausbildung seiner neuen Auffassungen noch hätten beeinflussen können[137]. Ob er schon früher durch seinen Mitbruder und Oberen Staupitz im persönlichen Gespräch zu unserem Gegenstand Anregungen empfangen hat, entzieht sich unserer Kenntnis.

Nur von einem der genannten Prediger des Spätmittelalters wissen wir mit Sicherheit, daß sich Luther mit seinen Predigten in den Jahren 1515/16 näher befaßt hat. Es ist der Straßburger Dominikaner Johannes Tauler[138]. Zu dessen Sermones, die ihm in einem Augsburger Druck vom Jahre 1508 vorlagen, hat Luther damals eine Anzahl, meist kurze Randbemerkungen geschrieben[139]. Luthers neue Auffassung von den menschlichen Werken hatte sich wohl schon so weit gefestigt, daß Tauler für ihn nicht mehr eigentlicher Anreger werden konnte. Doch mochte er in manchen schroffen und einseitigen Formulierungen des Dominikaners — wenn auch zu Unrecht — eine Bestätigung seiner eigenen Anschauung finden. Zum Beispiel hatte Tauler in einer Epiphaniepredigt jene Christen kritisiert, die — mit der Myrrhe der gottgesandten Leiden noch

---

[136] Die früheste seiner von uns erwähnten Schriften „Nachfolgung des willigen Sterbens Christi" ließ Staupitz erstmals 1515 zu Leipzig im Druck erscheinen.

[137] Schon in seiner Vorlesung über die Psalmen (1513/15) behauptet Luther, die menschliche Gerechtigkeit sei nichts anderes als Sünde, ein Ausdruck, der über die Äußerungen des Staupitz wesentlich hinausgeht. — Vgl. Martin Luther, Dictata super Psalterium, ps. 118, 163 (Luthers Werke IV, Weimar 1886, 383): *Quia non venit iustos vocare, sed peccatores* (Mt 9, 13), *id est ut iustitia nostra agnoscatur nihil esse nisi peccatum et pannus menstruate* (Is 64, 6).

[138] Zum Einfluß Taulers auf Luther vgl. H. Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, Leipzig 1918[5], 63ff; A. V. Müller, Luther und Tauler, Bern 1918, und D. Helander, Johann Tauler als Prediger, Lund 1923, 20ff. 234.

[139] Diese Glossen sind abgedruckt in Luthers Werke IX, Weimar 1893, 97—104. — Zu ihrer Datierung vgl. l. c. 95, und K. A. Meissinger, Der katholische Luther, München 1952, 125 und Anm. 1.

nicht zufrieden — sich in Werken der „penitentz oder abstinentz oder in gebete oder andacht" übten, um darauf zu bauen[140]. Luther spricht in einer Glosse zu dieser Stelle von einem ganz verborgenen Aberglauben und vergleicht die Frömmigkeit dieser Leute mit den von Gott verworfenen Opfern, die die Israeliten in Hainen und auf Höhen darbrachten[141]. In einer späteren Predigt übte Tauler an der pharisäischen Selbstgerechtigkeit jener Leute Kritik, die gute Werke tun und nun glauben, „als ob sy etwas gůtes getan haben und verklainen oder vernichten denn die andern menschen in jren hertzen, die diss nit tůnd[142]." Luther bemerkt dazu: „Deshalb muß der Affekt nackt und entblößt von all unserer Weisheit und Gerechtigkeit sein und darf sich nur auf Gott stützen und nichts sich zurechnen[143]." Freilich wird man den Einfluß des Dominikanermystikers auf Luther nicht überschätzen dürfen, wie es zweifellos A. V. Müller getan hat.

Doch selbst wenn man von derartigen unmittelbaren Einflüssen dieses spätmittelalterlichen Predigtstoffes auf Martin Luther absieht, bleibt als wichtiges Ergebnis unserer Untersuchung die Feststellung, daß der junge Augustiner seine religiös-monastische Bildung in einem Milieu empfing, dem der Gedanke an die Mängel der guten Werke und aller menschlichen Gerechtigkeit offensichtlich nicht so fern lag, als man bis jetzt anzunehmen geneigt war.

Und auch für die Beurteilung des kirchlich-religiösen Lebens der Vorreformationszeit dürften unsere Darlegungen nicht ohne Bedeutung sein. Durch sie wird erneut bestätigt, was etwa schon J. Lortz bei aller Anerkennung gewisser Mißstände der damaligen Volksfrömmigkeit dargetan hat, daß nämlich auch für das Deutschland des 14. und 15. Jahrhunderts die Fabel von der katholischen Werkheiligkeit wirklich nur Fabel ist[144].

[140] Johannes Tauler, Sermones, Augsburg 1508, Sermo 4, fol. B IIra.
[141] Luthers Werke IX, 99, 22ff.
[142] Johannes Tauler, l. c. Sermo 54, fol. R IVva.
[143] Luthers Werke IX, 103, 35ff.
[144] J. Lortz, Die Reformation in Deutschland I, Freiburg i. Br. 1939, 111f.

ALKUIN ZWISCHEN ANTIKE UND MITTELALTER

Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte

Von Hans Bernhard Meyer S. J, Innsbruck

Es ist eine Tatsache, daß das Christentum zwischen Antike und Mittelalter einen tiefgreifenden Wandel durchgemacht hat. Geographisch verlagerte sich der Schwerpunkt der Christenheit aus dem Mittelmeerraum nach dem Norden. Bildung und Kultur fanden beim Niedergang des alten römischen Imperiums bei den germanischen Völkern eine neue Heimstätte, wurden begierig aus der Antike übernommen und in der Übernahme gewandelt. Aber auch Theologie und Frömmigkeit wandelten sich so sehr, daß es schwer, ja in manchen Punkten sogar unmöglich ist, die Zeit der Väter mit der des Mittelalters auf einen Nenner zu bringen.

Daher erhebt sich die Frage nach der Art und nach den Gründen dieses Umschwungs. Haben wir es mit einem Bruch zu tun, der durch die politischen Wirren der Völkerwanderungszeit und des Arabereinfalls, durch die Gegensätze im Charakter der griechisch-römischen und der germanischen Völkerwelt hervorgerufen wurde, oder geschah der Wandel in einem langsamen Umformungsprozeß, in dem alte und neue Elemente allmählich verschmolzen?

Die vorliegende Arbeit möchte der Erhellung dieser Frage dienen. Für die Methode der Arbeit verdanken wir der Studie von Josef Andreas Jungmann über die Abwehr des germanischen Arianismus[1] und dem Artikel von Erwin Iserloh über die Kontinuität des Christentums beim Übergang von der Antike zum Mittelalter im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius[2] wertvolle Anregungen.

Es wird von Nutzen sein, zunächst einige biographische und zeitgeschichtliche Angaben vorwegzunehmen, auf die wir uns im Verlauf der Arbeit beziehen können[3]; denn die Frage nach der Ent-

[1] J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter: ZkTh 69 (1947) 36–99.

[2] E. Iserloh, Die Kontinuität des Christentums beim Übergang von der Antike zum Mittelalter im Lichte der Glaubensverkündigung des hl. Bonifatius: Trierer theol. Zeitschr. 63 (1954) 193–205.

[3] Wichtige Literatur für den Zeitraum der uns hier interessiert: Die entsprechenden Abschnitte bei A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II³/⁴, Leipzig 1912, und bei H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921. Ferner W. Levison, England and the Continent in the eighth century, Oxford 1956 (Nachdruck); H. Fichtenau, Das karolingische Imperium, Zürich 1949. — Vorwiegend biographischen Charakter hat das Werk von K. Werner, Alkuin und sein Jahrhundert, Paderborn 1876. — Eigentliche Lebensbeschreibungen lieferten Fr. Monnier, Alcuin et Charlemagne, 2. Aufl., Paris 1863; C. J. B. Gaskoin, Alcuin. His life and his work, London 1904. — Die neuesten Biographien sind die von A. Kleinclausz, Alcuin, Paris 1948, und E. S. Duckett, Alcuin, Friend of Charlemagne, New York 1951. — Über die gesamte liturgische Arbeit Alkuins informiert G. Ellard, Master Alcuin Liturgist, Chicago 1956.

wicklung der Lehre und der Frömmigkeit kann nicht beantwortet werden, ohne daß wir die konkreten Lebensumstände Alkuins mit in Betracht ziehen.

Alkuin wurde als Sohn einer adeligen Familie Northumbriens geboren, der auch der heilige Willibrord entstammte; er kam in der Nähe von York etwa um 735 zur Welt. Schon als Knabe wurde er der Domschule in York zur Erziehung übergeben, deren Leitung in den Händen von Erzbischof Egbert lag. Als junger Mann reiste er mit seinem Lehrer Aelbert nach Rom. Vielleicht traf er schon auf dieser Reise zum ersten Mal mit Karl dem Großen zusammen. 767 wurde Aelbert Nachfolger Egberts als Bischof von York und Alkuin übernahm zusammen mit Eanbald die Leitung der Domschule. Um diese Zeit wurde der Dreißigjährige auch zum Diakon geweiht und kam durch Erbrecht in den Besitz des Andreasklosters an der Humbermündung, das Wilgils, der Vater des heiligen Willibrord, gegründet hatte. Alkuin blieb bis zu seinem Tod Diakon. Mönch im strengen Sinn des Wortes war er vielleicht nie. Die Meinungen sind über diese Frage bis heute geteilt.

Nach der Resignation Aelberts wurde Eanbald I. Bischof (778) und Alkuin reiste nach Rom, um für ihn das Pallium zu erbitten. Zu dieser Zeit war er selber zum Leiter der Domschule aufgerückt. Auf der Heimreise traf Alkuin erneut mit Karl dem Großen zusammen, der ihn für seine Palastschule zu gewinnen suchte. 782 leistete Alkuin der Einladung Karls Folge und kam zusammen mit einigen seiner Schüler ins Frankenreich. Im Jahre 786 befand er sich als Begleiter des päpstlichen Legaten Georg von Ostia erneut in England. 790 bis 793 hielt er sich zum letzten Mal in seiner Heimat auf, wurde aber von Karl dringend zurückgerufen, um in den Kampf gegen die Adoptianer einzugreifen. War Alkuin zuvor schon Abt von Ferrières und von St. Loup in Troyes gewesen, so erhielt er nun noch die Abteien St. Josse sur mer und Flavigny in der Bourgogne.

Die Jahre zwischen 793 und 800 waren erfüllt von der Arbeit gegen die adoptianische Irrlehre der Bischöfe Elipand von Toledo und Felix von Urgel. Felix war schon 792 auf einer Synode zu Regensburg verurteilt worden. Dann hatte Papst Hadrian I. in Rom sein rechtgläubiges Bekenntnis entgegengenommen und Felix war, seines Amtes enthoben, nach Urgel zurückgekehrt. Dort verbreitete er von neuem seine Ideen von der Adoptivsohnschaft Jesu Christi. Das war der Anlaß, Alkuin von England zurückzurufen. Dieser schrieb zuerst einen herzlichen Brief an Felix[4]. Felix floh jedoch, wie es scheint[5], vorübergehend in den von den Arabern besetzten Teil Spaniens, wo er vor dem Zugriff Karls sicher war.

Inzwischen sandte Elipand ein Schreiben an die Bischöfe Aquitaniens und Austriens[6] und ein anderes an Karl den Großen[7], worin er neuerlich seine Ansichten verteidigte. Karl leitete das Schreiben an Papst Hadrian weiter und berief für das Jahr 794 eine Synode nach Frankfurt ein.

Auf dieser Synode hatte Alkuin hervorragenden Anteil an der theologischen Arbeit. Wahrscheinlich war er auf Wunsch Karls des Großen den Bischöfen gleichgestellt[8], verfaßte den Synodalbrief der fränkischen Bischöfe[9] und den Brief Karls des Großen an Elipand[10].

Nach dem Konzil schrieb Alkuin seinen Libellus adversus Felicis haeresim[11], den er dem Bischof Leidrad von Lyon sowie Benedikt von Aniane als „Leitfaden" mitgab, als sie auszogen, um in „Gothien" die Häretiker wieder zur Kirche

---

[4] Ep. 23 (60).
[5] Hardouin IV, 928; Mansi XIII, 1031.
[6] PL 101, 1321ff.
[7] PL 96, 867ff.
[8] Concilium Francofurdense, can. 56 (MGH Conc. II, 171).
[9] Ebd. 142ff.
[10] Ebd. 157ff. — Zu dieser ganzen Frage vergl. L. Wallach, Charlemagne and Alcuin: Traditio 9 (1953) 129—141.
[11] PL 101, 85—120.

zurückzuführen. Im Jahre 796 hatte Alkuin noch die Abtei St. Martin zu Tours bekommen und siedelte in der Folgezeit dahin über. In den ersten Jahren bis nach 800 reiste er viel herum. Dann aber zwangen ihn zunehmende Gebrechlichkeit und die Beschwerden des Alters, in Tours zu bleiben. Gegen Ende seines Lebens erblindete er; er starb im Jahre 804 im Kloster des heiligen Martin.

Auch als Abt von Tours entfaltete Alkuin eine reiche schriftstellerische Tätigkeit. Im Jahre 798 entwortete Felix in einem längeren Traktat, den wir nur aus den Zitaten bei Alkuin kennen, auf Alkuins Brief und schickte sein Werk auch an Karl den Großen. Dieser forderte verschiedene Theologen zu einer Erwiderung auf. Erhalten sind uns die Schrift von Paulinus von Aquileja[12] und die sieben Bücher gegen Felix von Alkuin[13].

799 schrieb Alkuin auch einen langen Brief an Elipand[14], in dem er ihn in höflichem und versöhnlichem Ton bat, von seiner Irrlehre abzulassen. Elipand reagierte sehr heftig und ließ seine geharnischte Antwort auch anderen zugehen, ehe sie in die Hände Alkuins gelangte[15]. Daraufhin verfaßte Alkuin seine letzte antiadoptianische Schrift, die vier Bücher gegen Elipand[16], die, verglichen mit den übrigen Schriften Alkuins, im Ton sehr gereizt erscheinen.

Etwa in dieselbe Zeit gehört der Brief an eine vornehme Jungfrau[17], vielleicht Gundrada, die Schwester Adalhards des Abtes von Corbie, der als eigentlich antiadoptianische Schrift gelten kann, da in ihm gezeigt wird, wie man den Adoptianern mit Hilfe der Dialektik zu Leibe rücken könne. Möglicherweise ist der erwähnte Brief ein Nachhall des letzten Aktes im antiadoptianischen Drama, der Aachener Disputation, auf der Alkuin sechs Tage lang vergeblich gegen Felix argumentierte, bis dieser endlich am siebten Tage unter Tränen seinen Irrtum eingestand. Das Datum dieses Disputs ist noch umstritten (798 bis 800).

Wir haben absichtlich die antiadoptianische Tätigkeit Alkuins etwas ausführlicher dargestellt, um deutlich werden zu lassen, daß er im letzten Jahrzehnt seines Lebens, ehe er sich 801 ganz nach St. Martin zurückzog und seinen Ämtern entsagte, um sich auf den Tod vorzubereiten, ständig mit christologischen Streitfragen beschäftigt war.

Diese biographischen Angaben mögen genügen. Nur noch einige Worte zur geistigen Lage der Zeit. In Irland und England war der Höhepunkt der kirchlichen und kulturellen Entwicklung zur Zeit Alkuins bereits überschritten. In den 70 Jahren, die Alkuin lebte, sah seine northumbrische Heimat zehn Könige einander folgen. Einige starben durch Mord, andere in der Verbannung. Seit 793 begannen die Einfälle der Normannen, die Kirchen und Klöster zerstörten und plünderten.

Zur selben Zeit errichtete Karl der Große ein Reich, dessen Grenzen sich immer weiter ausdehnten und in dessen Innerem der Friede gesichert schien. Die überragende Gestalt Karls stand, nicht zuletzt durch persönliche Wißbegierde sowie durch charakterliche und politische Größe, in starkem Gegensatz zu den macht- und rachegierigen Kleinkönigen der britischen Inseln. Er trat sogar in Konkurrenz mit dem oströmischen Kaisertum. Die Zukunft lag offensichtlich auf seiner Seite. Seine Macht sicherte ein Arbeitsgebiet, das nicht nur den Missionar zur Bekehrung der unterworfenen Völker, sondern auch den Gelehrten zum inneren Ausbau eines christlichen Staates und seiner Kirche locken konnte. So fiel der Entschluß zur *peregrinatio* Alkuin wohl nicht allzu schwer, zumal ihn von Anfang an eine innige persönliche Freundschaft sowohl mit dem König selbst als auch mit dessen Familie verband. Außerdem gab es ja in England und Irland so etwas wie eine Tradition der Festlandsfahrten. Bis etwa 795 dachte Alkuin immer noch daran, eines Tages in die

[12] PL 99, 350–468.

[13] PL 101, 119–230.

[14] Ep. 166 (MGH Ep. IV, 268ff.). – Dieser gleiche Band, Ep. IV der Monumenta Germaniae Historica, ist gemeint, wenn für Alkuins Briefe in () weiterhin nur die Seitenzahl angeführt wird.

[15] Ep. 182 (300ff).

[16] PL 101, 243ff.

[17] Ep. 204 (337ff).

Heimat zurückzukehren, um dort zu sterben und unter seinen Landsleuten in York begraben zu werden. Schließlich verzichtete er aber, vor allem wegen der politischen Wirren, auf eine Rückkehr.

Was Alkuin aus Northumbrien ins Frankenreich mitbrachte, war die ganze angelsächsische Gelehrsamkeit seiner Zeit. Ihre Quellen lagen in der klassischen lateinischen, vor allem aber in der patristischen Literatur. Dazu kamen Einflüsse des gallikanischen und westgotischen Kulturraumes, die vor allem in Liturgie und Frömmigkeit greifbar werden. Was er im Frankenreich vorfand, war nicht sehr viel mehr als der unbändige Bildungsdrang einer jungen Nation, die sich ihrer Aufgaben im politischen Raum mit wachsender Bedeutung und Ausdehnung immer mehr bewußt wurde. Alkuin kam als Gebender. Was man ihm bot, war die Gelegenheit, unter gesicherten äußeren Verhältnissen und vor lernbegierigen Ohren seine Schätze auszubreiten. Das genügte für ihn, der vom Ethos des Lehrens erfaßt war. Daß er dabei auch materiell nicht zu kurz kam, versteht sich eigentlich von selbst. Aber man darf es Alkuin glauben, wenn er Elipand gegenüber, der ihm seinen Reichtum vorwarf, darauf hinwies, daß man auch Besitz haben könne, ohne sein Herz daran zu hängen. Wir wollen den Brief an Leidrad von Lyon, Nefrid von Narbonne und Benedikt von Aniane, der diese Stelle enthält, hier anführen, weil er aus Alkuins Mund eine Art Zusammenfassung seiner Lebensaufgabe darstellt:

„Der besagte Vater (Elipand) schmäht mich wegen der Fülle meiner Reichtümer und weil ich sogar 20.000 Knechte habe. Er weiß nicht, in welchem Geist jemand diese Welt besitzen kann. Es ist etwas anderes, die Welt zu besitzen, und es ist etwas anderes, von der Welt besessen zu werden. Es gibt Leute, die Reichtümer haben und sie doch nicht haben, und es gibt andere, die sie nicht haben und sie dennoch besitzen. Niemals habe ich irgendeinen Menschen mir zum Knecht erkauft, sondern war immer in Liebe und Zuneigung bestrebt, den Dienern meines Herrn und Gottes Christus zu Diensten zu sein. Um des Dienstes Christi willen und, wie ich glaube, auf göttliches Gebot hin, bin ich zu dem glorreichen und ehrenwerten Fürsten und König dieses Reiches Karl gekommen, so wie ein gewisser und sehr heiliger Mann, vom Geiste der Weissagung erfüllt, mir in meiner Heimat vorausgesagt hat, daß es der Wille Gottes sei[18]. Auch hat mir mein ehrwürdiger und ganz Gott ergebener Lehrer das Gebot gegeben, ich sollte, wenn ich davon hörte, daß irgendwo neue und denen der Apostel entgegengesetzte Lehren entstünden, mich ungesäumt und ganz der Verteidigung des katholischen Glaubens widmen. Obwohl ich das nun wegen der Unerfahrenheit meiner Wenigkeit weniger gut mache, so tue ich es doch mit größter Dienstbereitschaft, nach dem Maße der Hilfe, die mir durch Gottes Gnade zuteil wird, und so mühe ich mich denn, mich diesem höchst notwendigen Werk zu widmen, zusammen mit besseren Lehrern als ich es bin, ja mit den besten, die die Kirche Christi hat, von denen es so viele in den verschiedenen Kirchen dieses Reiches gibt. Ich muß nicht deswegen schweigen, weil die Kirche Gottes bessere Lehrer und Verteidiger des katholischen Glaubens hat, als ich es bin. Ein jeder wird für sich selbst Rechenschaft ablegen müssen und wer mehr arbeitet, wird auch mehr Lohn empfangen[19]".

I.

CHRISTUSBILD UND CHRISTUSFRÖMMIGKEIT

1. Der geschichtliche Jesus von Nazareth

Es gibt in den Schriften Alkuins nicht viele Stellen, die uns das Bild des geschichtlichen Jesus näher bringen. Die wichtigsten sollen angeführt werden, aber es wird sehr bald deutlich werden, daß sie sich nicht auf ein „geschichtliches" Bild im modernen Sinn beschränken wollen. In einem Brief an Karl den Großen lesen wir:

[18] Vita Alcuini V, 11 (PL 100, 97).
[19] Ep. 200 (332).

... cum flentibus flevit amicum, quem suscitaturus venit, aliorum dolori iuxta humanitatis affectum conpassus magis quam amici mortem lugens[20].

An den Patriarchen Georg von Jerusalem schrieb Alkuin:

Benedictus deus et dominus noster Jesus Christus, qui, ... elegit civitatem Hierusalem, sanguine redemptionis nostrae sanctissimam et gloriosissimam eiusdem dei et domini nostri resurrectione; et benedicta misericordia eius, qua te, sanctissime patriarcha Georgi, elegit in locis sanctissimis suae habitationis et nostrae redemptionis intercessorem pro sancta sua ecclesia ... ut esses in eo loco ... in quo ipse omni mundo sanctioribus ambulavit pedibus ... Beati estis, quibus concessum est lacrimas ad eius fundere vestigia[21].

In einem Brief an Fredegis, seinen Schüler und späteren Nachfolger in Tours, schrieb er:

Cognoscat te in benedictione, qui agnitus est a te, beato praedicante Philippo; qui te sub ficu veteris delicti vocavit ad virum de Nazaret[22].

Ein etwas längeres Zitat aus den vier Büchern gegen Elipand möge hier folgen, weil es uns zugleich die Freude Alkuins an gefühlvoll lyrischen Sätzen zeigt, mit denen der akademische Lehrer seine theologischen Abhandlungen würzte. Das dritte Buch beginnt wie folgt:

Dum Spiritu sancto gubernante orationis nostrae navigium de fragosis disputationum locis ad portum liberae locutionis perveniret; et rosea coelesti lumine aurora oculis refulget nostris, et florigeris riparum collibus diversi coloris nobis prata apparent; eamus per pulcherrimas sanctorum Patrum possessiones flores colligere, ad componendam capiti nostro, id est Christo Jesu, ecclesiasticae veritatis coronam. Et primo omnium per amoenissimas Jordanici ruris ripas humili corde, aure intenta, cervice inclinata, sanctissima Salvatoris nostri osculantes vestigia, pedetentim procedamus audire paternae vocis testimonium de Domino nostro Jesu Christo, qui purissimi alvei undulis a beato praecursore Joanne baptizatus est[23].

Wir führen diese Stellen an, weil in ihnen von den Tränen Christi die Rede ist, von seinen Fußspuren im Heiligen Land, vom „Mann aus Nazareth". Aber es ist nur zu klar, daß es sich nicht um eine nüchtern-historische Betrachtungsweise handelt. Die Tränen am Grab des Lazarus sind nicht wie die unseren, da der Herr schon weiß, daß er ihn auferwecken wird. Die lieblichen Jordanauen und die ganz reinen Wasser des Jordan erscheinen verklärt von der Berührung mit dem Herrn, der hier und in der Heiligen Stadt mit Füßen einherging, die heiliger sind als alle Welt.

Es geht hier von vornherein nicht um die nur geschichtliche Betrachtung des Lebens Jesu und seiner Taten. Es geht um Heilsgeheimnisse. Nicht nur in der Person Christi selber, sondern aus allem, was mit ihm zu tun hat und in Berührung kommt, strahlt das göttliche Geheimnis wie das Licht durch ein Glas scheint, in dem man es birgt. So sagt Alkuin selber einmal von der Gottheit Christi, die in seiner Menschheit und durch sie hindurch aufleuchtet[24].

[20] Ep. 198 (327).
[21] Ep. 210 (350).
[22] Ep. 262 (419).
[23] PL 101, 271 A.
[24] Adv. Elipandum IV, 12 (PL 101, 296 A).

Es ist selbstverständlich ständig vom Leben Jesu die Rede, wenn Alkuin das Evangelium des heiligen Johannes kommentiert. Es ist der historische Christus oder, besser gesagt, auch der historische Christus, von dem es unzählige Male heißt, daß aus seiner Seite Blut floß, das zum Preis unserer Erlösung wurde. Aber wir haben von all diesen Stellen keine hier angeführt, weil sie noch weniger als die oben gebotenen Texte eine Nähe zum irdischen Jesus spüren lassen.

Alkuin hat also im Grund noch kein „historisches" Christusbild. Sein Christusbild ist ein Mysterienbild. So wie die Kreuzigungsdarstellungen seiner Zeit allesamt noch Mysterienbilder sind, auf denen Christus mit durchbohrter Seite und geöffneten Augen als König und Richter am Kreuze herrscht[25].

Dieser Christus lebt und wird wiederkommen zum Gericht und der Anblick seiner verklärten Menschheit wird die Seligkeit der Heiligen sein. So steht es in dem Glaubensbekenntnis, das Alkuin seinem Buch über die allerheiligste Dreifaltigkeit angefügt hat:

„Die Frevler werden den Richter sehen in jener Gestalt, in der er gekreuzigt wurde. Nicht in der Niedrigkeit, in der er ungerecht verurteilt worden ist, sondern in der Herrlichkeit, in der er die Welt richten wird. Der Anblick seiner Herrlichkeit wird die ewige Seligkeit und Glorie aller Heiligen sein[26]".

Alles in allem wird man sagen können, daß Alkuin sich in diesen Texten als Erbe des altchristlich-patristischen Christusbildes zeigt. Und wenn er von den Tränen spricht, die der Patriarch Georg von Jerusalem auf den Spuren des Herrn vergießen darf, so ist das zwar schon ein leises Anklingen dessen, was später einmal die Kreuzwegandacht sein wird, aber von einer eigentlichen Andacht zum leidenden Herrn ist Alkuin doch noch recht weit entfernt, obgleich man zugeben muß, daß sich bei ihm bereits Anzeichen dafür feststellen lassen, daß die bisher ausschließlich herrschende österliche Frömmigkeit zu schwinden beginnt und die Andacht zum Kreuz und zum Leiden des Herrn stärker hervortritt. Davon wird weiter unten im Abschnitt über Alkuins Christusfrömmigkeit zu reden sein.

2. Eine Person in zwei Naturen

Alkuin war seit 793 ständig mit der Bekämpfung der adoptianischen Irrlehre beschäftigt. Man kann daher nicht über sein Christusbild schreiben, ohne sich zu fragen, ob und wie dieser Kampf sich bei ihm ausgewirkt habe. Denn Alkuin nahm nicht nur mit unermüdlichem Fleiß, sondern auch mit innerster Anteilnahme zu der Streitfrage Stellung. Das beweist einerseits die Zahl und der Umfang seiner antiadoptianischen Schriften und

[25] Beispiele aus der Buchmalerei und auf Elfenbeintafeln finden sich seit der Antike und im frühen Mittelalter z. B. in der Würzburger Paulus-Hs des 7./8. Jh., im St. Galler Kodex 51, im Sakramentar von Gellone, das um 780 entstanden ist. — Vgl. auch A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz, München 1956.

[26] PL 101, 58C.

andererseits die Tatsache, daß er sich in ihnen nicht nur als leidenschaftlich interessiert erweist, sondern seinen Kampf gegen die Irrlehre als prophetisch vorhergesagte Lebensarbeit verstand[27]. Seine *peregrinatio* bestand darin, daß er im fremden Land der Kirche mit seiner Gelehrsamkeit diente.

Der Ursprung der adoptianischen Irrlehre wird nicht einheitlich beurteilt. Seit der Kontroverse zwischen C. Walch, der 1762 bis 1785 seine Ketzergeschichte schrieb[28], und dem Prior von St. Emmeran in Regensburg, Enhueber, dessen Dissertatio Dogmatico-Historica gegen den Jenaer Professor bei Migne abgedruckt ist[29], neigte man auf protestantischer Seite dazu, den spanischen Adoptianismus auf biblisch-altkirchliche Lehre zurückzuführen, während die Katholiken auf den Beziehungen zum Nestorianismus bestanden. Neuerdings werden auch andere Gesichtspunkte stärker in Betracht gezogen. So meint Ramón de Abadal y Vinyals, daß vor allem kirchenpolitische Gründe eine große Rolle gespielt hätten[30], während Juan F. Rivera Recio besonders auf die apologetischen Bedürfnisse gegenüber den Mohammedanern hinweist[31]. Wenn man versucht, sich unvoreingenommen ein Bild von der tatsächlichen Lage zu machen, dann ist man geneigt, der Formulierung, die Hauck für den Gegensatz zwischen der Haltung der Adoptianer und ihrer Gegner geprägt hat, eine gewisse Berechtigung zuzuerkennen. Er gebraucht die Termini „schöpferische" und „gelehrte" Theologie[32].

Felix greift nämlich, soweit man das aus den Bruchstücken seiner Schriften erschließen kann, mit größerer Unbefangenheit als Alkuin und seine Freunde das Problem der gottmenschlichen Person Christi neu an. Er wurde dazu sicherlich auch von „außen", d. h. durch die Auseinandersetzung mit dem strengen Eingottglauben der Musulmanen und durch die aufbrechende Kontroverse mit den fränkischen Theologen angeregt. Aber gerade die Tatsache, daß er trotz wiederholter Verurteilung und Absage an seinen Irrtum immer wieder auf ihn zurückkam und vermutlich bis zuletzt Adoptianer blieb[33], zeigt, daß es ihm um ein persönliches, religiöses Anliegen ging. Denn nach den Quellen erscheint es ausgeschlossen, daß Felix, etwa ähnlich wie Elipand, vorwiegend kirchenpolitisch gedacht oder als in seiner Ehre getroffener Kirchenfürst reagiert habe. Sein innerstes Anliegen war die Sorge, daß

[27] Vgl. Vita Alcuini V, 11 (PL 100, 97).

[28] C. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Leipzig 1762/85, 11 Bde.; ders., Historia Adoptianorum, Göttingen 1755.

[29] PL 101, 337ff.

[30] Ramón de Abadal y Vinyals, La batalla del Adopcianismo, Barcelona 1949.

[31] So betonte J. F. Rivera Recio in einem Gespräch. Vgl. auch seine Arbeit Doctrina trinitaria en el ambiente heteródoxo del primer siglo mozárabe: Rev. esp. teol. 4 (1944) 193–210 und ders., Elipando de Toledo, Toledo 1940.

[32] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II³/⁴, Leipzig 1912, 314.

[33] Agobard, Leidrads Nachfolger als Bischof von Lyon, fand es nötig, nochmals gegen Felix zur Feder zu greifen, da er adoptianistische Aufzeichnungen hinterlassen hatte. Agobard, Adv. dogma Felicis (PL 104, 29ff).

man die menschliche Natur Christi unbillig verkürze, wenn man zu sehr darauf bestehe, daß Christus auch als Mensch göttliche Person und Gott sei. Wenn er aber als zweiter Adam nicht durch alles hindurchgegangen ist, was uns Menschen widerfährt, wenn nicht er als unser Haupt zuerst von Gott erwählt, aufgenommen und „vergöttlicht" worden ist, wie sollen dann wir, seine Glieder dazu kommen? Denn sein Schicksal ist das unsere und gerade darin liegt ja unser Heil und unsere Erlösung[34].

Das ist nun freilich eine sehr wesentliche Fragestellung, die wirklich zentrale Geheimnisse unseres Glaubens trifft. Aber es ist eine Fragestellung, die nach dem Konzil von Chalkedon als „Anachronismus" erscheint, der tatsächlich zur Zerreißung der Einheit in Christus führen mußte[35].

Einen bisher nicht beachteten dogmengeschichtlichen Grund für das theologische und religiöse Anliegen des Adoptianismus könnte man vielleicht in folgender Überlegung sehen: In der scharfen Reaktion gegen den westgotischen Arianismus wurde gerade in Spanien die Gottheit Christi in der Lehre und in der Liturgie ungeheuer stark betont. Das blieb nicht ohne Folgen für Theologie und Frömmigkeit. Wir haben weiter unten davon ausführlich zu sprechen. Möglicherweise war der Adoptianismus eine mehr oder weniger bewußte Reaktion gegen die Gefahren, die in dieser Entwicklung lagen. Denn die Adoptianer warfen ihren Gegnern die Leugnung der wahren Menschheit Christi vor[36], deren Heilsbedeutsamkeit ihnen mit Recht entscheidend schien. Das war ohne Zweifel ein echtes Anliegen; aber es war nicht möglich, ihm innerhalb der Rechtgläubigkeit gerecht zu werden, wenn man nicht sauber zwischen Natur und Person unterschied, wie es das Konzil von Chalkedon getan hatte. Die Tatsache, daß man in der theologisch ungenauen Terminologie der Kirchenväter und der mozarabischen Liturgie vom *‚homo' assumptus* und vom *‚homo' adoptivus* sprach, wo man von der *natura humana* hätte sprechen müssen, die dann auch noch einmal sauber von der Person als solcher zu unterscheiden ist, brachte ohne Zweifel viel Verwirrung in die Köpfe und hat die Adoptianer sachlich und terminologisch in bedenkliche Nähe zum Nestorianismus gebracht.

So wird man Alkuin und den katholischen Autoren zugestehen müssen, daß sie richtig gesehen haben, daß die logische Konsequenz des Adoptianismus ein neuer Nestorianismus wäre[37], und

[34] Diese Ansichten des Felix findet man von Alkuin zitiert vor allem Adv. Felicem II, 11ff (PL 101, 154ff).

[35] H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 382.

[36] Vgl. Adv. Felicem III, 11; VII, 11 (PL 101, 169A. 223B) und den Brief der spanischen Bischöfe an ihre Amtsbrüder in Gallien, Aquitanien und Austrien (PL 101, 1321ff). Vgl. auch A. Hauck, Kirchengeschichte II, 303ff, der die adoptianistischen Streitigkeiten teilweise sehr treffsicher beurteilt.

[37] P. B. Gams bringt in seiner Kirchengeschichte Spaniens II, Regensburg 1874, 261ff, auch eine Reihe von historischen Gründen für die Verbindung mit den Nestorianern der damaligen Zeit vor.

daß er letztlich einen Abfall von einer Tradition darstellte, die schon echte Lösungen auf die neu aufgeworfene Frage zu bieten hatte. Darin liegt die negative Seite der „schöpferischen" Theologie des Felix und die positive Seite der „gelehrten" Theologie Alkuins, der gerade diese Tradition verteidigen wollte. Er tat es mit Eifer und Geschick und stellte seine ganze Gelehrsamkeit in den Dienst der guten Sache. Aber das eigentliche religiöse Anliegen war für ihn die Verteidigung der traditionellen Lehre der Kirche und nicht die Heilsbedeutsamkeit der gottmenschlichen Person Jesu Christi. Darin war er Felix unterlegen, wurde seinem eigentlichen Anliegen nicht gerecht und konnte ihn daher im tiefsten auch nicht überzeugen.

Im übrigen sind die Gesichtspunkte, die von Abadal und Rivera angeführt werden, sicher nicht unerheblich. Denn zumindest Elipand hat ohne Zweifel auch kirchenpolitisch (und persönlich!) reagiert, und Felix war sicher sehr von ihm abhängig. Was den Einfluß der Musulmanen angeht, so wissen wir aus einem Brief Alkuins an Karl den Großen, daß die Rede von einer *disputatio cum Sarraceno* ging, die Felix verfaßt haben soll[38].

Es würde zu weit führen, wenn wir versuchen wollten, die theologische Arbeit Alkuins im einzelnen darzustellen und zu untersuchen, ob und inwieweit er die Fragestellung seiner Gegner richtig gesehen und ihre Schwierigkeiten gelöst hat. Wir beschränken uns auf eine summarische Darstellung, soweit sie dem Thema unserer Arbeit dienlich ist.

Das spekulative Kernproblem liegt ohne Zweifel darin, daß „Sohnschaft" eine personale Eigenschaft ist, die man nicht an die menschliche Natur in Christus binden kann. Wenn das richtig ist, so hat Alkuin den Kernpunkt sicher getroffen, da er immer wieder auf dieses Problem zurückkommt und betont, daß in Christus nur eine Person sei, der beide Naturen angehören[39].

[38] Ep. 172 (284).

[39] Wir zitieren eine Stelle aus dem zweiten Buch gegen Felix (PL 101, 155), die von Hauck, a. a. O. 308, als Beispiel dafür angeführt wird, daß Alkuin mit seiner Logik Felix gegenüber eine schlechte Figur gemacht habe, eine Meinung, die man nicht unbedingt zu teilen braucht: *Proponis quoque hujusmodi argumentum dicens: 'Quod si idem Redemptor noster in carne sua, quam ex utero Virginis ab ipso videlicet conceptu suscepit, adoptivus apud Patrem non est, sed verus et proprius Filius, quid superest, nisi ut eadem caro ejus non de massa humani generis, neque de carne matris sit creata et facta, sed de substantia Patris, sicut et divinitatis ejus generata?' — Proponam et ego argumentum tibi: Si ille homo, quem assumpsit Filius Dei, adoptivus est, adoptivus est ille, qui eum assumpsit, quia una persona est in homine et in Deo, et est omnino unus filius, non duo filii. Unus autem filius, quomodo potest esse proprius et adoptivus unius patris? ... Accessit humanitas in unitatem personae Filii Dei; et mansit eadem proprietas in duabus naturis in Filii nomine quae ante fuit in una substantia. In assumptione namque carnis a Deo, persona perit hominis, non natura ... Nec in illa assumptione alius est Deus, alius homo, vel alius Filius Dei et alius filius Virginis: et idem filius Virginis qui et Filius Dei: ut sit unus Filius etiam proprius et perfectus in duabus naturis Dei et hominis. De quo etiam Christi habitu beatus Augustinus ait: 'Sic assumptus est homo, ut proficeret in melius ...'* — Hier wird deutlich, daß Alkuin genau die Kernfrage trifft, nämlich die Bedeutung der Unterscheidung von Natur und Person.

Das zweite große Anliegen Alkuins ist nun folgerichtig dies, daß er sich zu zeigen bemüht, wie der Begriff der „Adoption" Christi, der ja, wie die Sohnschaft, nur auf die Person anwendbar ist, in der Tradition keine Stütze hat. Diesem Traditionsbeweis gilt seine Hauptsorge. Das hängt wohl mit seiner Vorliebe für das Traditionsargument zusammen, die in seinen Schriften auf Schritt und Tritt zum Vorschein kommt. Aber man kann auch eine Art Arbeitsteilung mit in Betracht ziehen. Denn auf dem Konzil zu Frankfurt verfaßten die fränkischen Bischöfe ein Synodale, dessen Inhalt das Traditionsargument aus den Vätern ist[40], während die italienischen Prälaten das Schriftargument beisteuerten[41]. Alkuin war also nicht ohne Absicht „einseitig", und wenn man sagt, er habe die eigentliche Problematik nicht voll begriffen, so ist das nur bedingt richtig.

Das dritte Anliegen Alkuins war es, zu zeigen, daß sich aus den Thesen seiner Gegner unhaltbare Konsequenzen ergeben. In diesem Punkt hat er am ehesten selbständige Denkarbeit geleistet. Seine Hauptargumente sind folgende:

1. Wenn Christus der Menschheit nach Adoptivsohn des Vaters genannt wird, dann wird er in zwei Personen gespalten. Daraus ergibt sich, daß er sein eigener Sohn und Enkel des Vaters ist, und man kommt zu einer Vierpersönlichkeit Gottes[42].

2. Wenn man Jesus in seiner menschlichen Natur nur Adoptivsohn des Vaters nennen will, so müßte man dasselbe bei den Kindern menschlicher Eltern tun, weil sie zwar den Leib von ihren Eltern, die Seele aber von Gott haben, so wie Christus in seiner Gottheit vom Vater gezeugt wird[43].

3. Wenn Christus der Menschheit nach Adoptivsohn des Vaters ist, so ist er der Gottheit nach Adoptivsohn Mariens und diese kann nicht Gottesmutter genannt werden[44].

4. Wenn Christus als Mensch nur Adoptivsohn Gottes ist, dann ist er gerade als Mensch nicht wahrer, sondern nur „falscher" Sohn Gottes und daraus folgt: ... *falsa (est) tota nostrae salutis dispensatio*[45].

5. Adoptieren kann man nur einen Fremden. Christus war also dem Vater „fremd", wenn er von ihm adoptiert wurde und wird durch diese Behauptung notwendig in zwei Personen gespalten[46]. — Diese und ähnliche Argumente kehren in den antiadoptianischen Schriften immer wieder.

---

[40] Luitpold Wallach, Charlemagne and Alcuin: Traditio 9 (1953) 136ff, vertritt mit beachtlichen Gründen die Ansicht, daß Alkuin der Verfasser dieses Schreibens sei. Den Text s. MGH Leg. II, 142ff.

[41] Ebd. 130ff. Verfasser ist der Patriarch Paulinus von Aquileja.

[42] Ep. 166 (269) an Epiland.

[43] Lib. adv. Felicem XXXVI (PL 101, 101f).

[44] Adv. Elipandum I, 13 (ebd. 250AB).

[45] Adv. Felicem I, 4 (ebd. 122A).

[46] Adv. Elipandum I, 3 (ebd. 244f).

Aber nicht diese *subtilitates dialecticae*, wie Alkuin derartige Überlegungen nannte[47], sondern die Verteidigung der Tradition war Alkuins Hauptanliegen. Gerade darum ist auch das Christusbild seiner antiadoptianischen Schriften durch und durch patristisch. Die Väter aber haben ihre Christologie in den Lehrkämpfen entwickelt, in denen vor dem Nestorianismus und Monophysitismus der Arianismus einer der Hauptgegner war. Es nimmt daher nicht wunder, wenn diese Irrlehre auch bei Alkuin hie und da genannt wird[48]. Aber das geschieht selten und ohne besonderen Nachdruck[49]. Wenn Alkuin den Adoptianismus mit anderen Irrlehren in Beziehung bringt, dann vor allem, wie das ja auch sachlich nahe liegt, mit dem Nestorianismus[50]. Er hat sogar in seinem Johanneskommentar beim Exzerpieren eine Stelle unterdrückt, an der Augustinus von Arius redet[51].

Trotzdem ist Alkuin von antiarianischen Strömungen beeinflußt worden. Davon wird später in anderem Zusammenhang noch die Rede sein müssen. Hier soll abschließend nur noch die Frage gestellt werden, deretwegen Alkuins antiadoptianische Tätigkeit etwas ausführlicher zur Sprache kam: Hat der Kampf gegen die Irrlehre sein Christusbild spürbar beeinflußt?

Es will uns scheinen, daß man diese Frage verneinen muß. Im Vorausgehenden wurde schon deutlich, daß Alkuin den Kampf zwar mit vollem Einsatz führte und daß er sich in etwa der religiös-theologischen Bedeutsamkeit desselben bewußt war[52]. Aber es ist ebenso deutlich, daß er nur verteidigen wollte, was althergebrachte Lehre der Kirche und der Väter war, so wie er sie von Jugend auf in York kennen gelernt und dann selber gelehrt hatte. Er war tief davon überzeugt, daß weder er noch sonst jemand etwas Besseres zu bieten habe und es schien ihm, daß man nichts

---

[47] Ep. 204 (338) an Gundrada. Vgl. oben S. 308, wo wir diesen Brief schon besprochen haben.

[48] Lib. adv. Felicem XXXVI (PL 101, 102B). — Adv. Elipandum I, 14 (ebd. 250C); II, 4 (ebd. 260C); II, 13 (ebd. 270A).

[49] Der Vollständigkeit halber seien noch einige Stellen angegeben, die hierher gehören. Bei der Erklärung des Wortes *substantia* schreibt Alkuin an Arno von Salzburg: ... *contra venenum Arriane perfidiae solemus dicere Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unius esse substantiae* ... (Ep. 268; S. 426f).– In der Dialektik heißt es bei der Erklärung der Kategorie des *‚ad aliquid'*: *Et sciendum est quod semper relativa vel simul nasci vel simul exstingui oportet ... ideo secundum hanc categoriae regulam miranda est Arii, vel magis miseranda, et eius quoque sociorum stulta caecitas; asserentes Filium secundum tempus esse posteriorem* (PL 101, 959BC). — In der Vita S. Martini IIIf wird berichtet, wie der Heilige von den Arianern in Mailand bedrängt wurde und deshalb nach Gallien ging (ebd. 659f). Der germanische Arianismus wird außer in der Vita S. Martini (s. Anm. 48) nirgends erwähnt. In seinem Gedicht De clade Lindisfarnensi v. 77ff (MGH Poet. lat. I, 231) werden die Goten wegen ihrer Kirchenplünderungen in Italien als *hostis Dei* erwähnt. Von ihrem Arianismus ist nicht die Rede.

[50] Z. B. Adv. Felicem I, 11 wo auch Eutyches erwähnt wird (PL 101, 136); III, 3 (ebd. 164).

[51] PL 100, 832C.

[52] Man vgl. die oben (Anm. 45) angezogene Stelle, in der Alkuin auf die Heilsbedeutsamkeit der von Christus angenommenen Menschheit hinweist.

Verkehrteres tun könne, als „neue" Lehren zu verbreiten. An den spanischen Gegner des Adoptianismus, Beatus von Liebana, schrieb er deshalb: ... *te apostolicae doctrinae praedicatorem agnovi, quae omnes novitates sub anathematis terrore constituit, ita ut angelis quoque anathema indixit, si aliter venirent praedicare ... obsecro, sanctissime frater, ut ... nihil novi, nihil apostolicis traditionibus contrarium aboriri permittatis, sed intra terminos patrum firma statione seipsos retinere iubeatis*[53]. Allein die Tatsache, daß etwas bisher nicht gelehrt wurde, genügte für Alkuin, um ihm derlei *nova nomina* verdächtig erscheinen zu lassen.

Es ist unter diesen Umständen nicht zu erwarten, daß sich innerhalb seiner Werke eine Fortentwicklung des Christusbildes aufzeigen lasse. Dazu kommt noch der Umstand, daß von den Schriften, die uns erhalten sind, nur etwa 15 Briefe mit einiger Sicherheit in die Zeit datiert werden können, zu der Alkuin noch nicht mit dem Adoptianismus zu tun hatte. Alle übrigen stammen aus den letzten zwölf Jahren seines Lebens. Ausgenommen sind nur die didaktischen Schriften, die in diesem Zusammenhang wenig Bedeutung haben und das Gedicht De Patribus Regibus et Sanctis Euboricensis Ecclesiae, das Alkuin wohl noch in York geschrieben hat[54]. In diesen voradoptianistischen Schriften findet sich kein Anhaltspunkt für die Annahme einer Lehrentwicklung.

3. Christus unser Herr und Gott

Unter allen Namen, die Alkuin Christus gibt, ist *Deus* weitaus der häufigste. Allein in den Briefen zählt man etwa 120 Stellen, an denen Christus *Deus et dominus noster Jesus Christus, Deus Christus, Christus Deus, dominus Deus potens, rex Deus, Deus Jesus, Deus, Dei filius* oder ähnlich genannt wird. Viele dieser Stellen zeigen einen formelhaften Charakter: *Christo Deo donante, Christo Deo miserante* u. ä.

Am häufigsten kommen derartige Formeln in Alkuins Briefen und Gedichten vor, also dort, wo er als „Privatmann" spricht. Natürlich gibt es auch in den dogmatischen, zumal den antiadoptianistischen Schriften, Stellen, wo solche Ausdrücke emphatisch und mit betonter Spitze gegen die Irrlehre verwendet werden[55]. Aber sie sind nicht sehr zahlreich.

Dagegen hat man in den Briefen und poetischen Werken den Eindruck, daß diese Formeln so etwas wie eine „Redensart" sind, die Alkuin bei den verschiedensten Gelegenheiten spontan ge-

[53] Levison, England and the Continent 318f.

[54] MGH Poet. lat. I, 169ff. Diese Ausgabe von Alkuins Gedichten ist gemeint, wenn weiterhin nur die Seitenzahl — und gegebenenfalls die Nummer des Gedichtes (mit römischer Zahl) — angegeben wird.

[55] Z. B. Lib. adv. Felicem, XXXIV: *Hanc autem veritatem in Christo ipse Joannes evangelista in Epistola sua protestatur dicens: ‚Ut simus in vero Filio eius Jesu Christo, qui est verus Deus et vita aeterna'* (1 Jo 5, 20). *Item in Evangelio eiusdem idem Deus Christus, elevatis in coelum oculis ...* (PL 101, 101A). Ebd. XXXVII: *Rade, obsecro, de corde tuo huius adoptionis nomen in Christo Deo, ut sis in vero Filio Dei, et vitam in illo habeas aeternam* (a. a. O. 102C).

braucht, ohne damit immer eine feste Absicht zu verbinden. (Wir verzichten hier auf eigene Zitate. Es genügt, die Stellen durchzusehen, die auf den folgenden Seiten dieser Arbeit herangezogen werden.) Alle Anzeichen sprechen dafür, daß Alkuin in dieser Redegewohnheit groß geworden ist. Ganz sicher hat sie keinen antiadoptianischen Ursprung, denn sie findet sich auch in den Schriften, die vor 793 verfaßt sind[56]. War es also im England des 8. Jahrhunderts üblich, Christus als „Herrgott" anzureden? Oder muß man annehmen, daß es sich um eine persönliche Gewohnheit Alkuins gehandelt habe?

Wir haben in diesem Zusammenhang die Briefe angelsächsischen Ursprungs durchgesehen, die sich in den Monumenta Germaniae Historica, Ep. III/IV, finden. Es handelt sich dabei vor allem um Briefe des Bonifatius und Luls sowie deren Freunde und um Briefe von Schülern und Freunden Alkuins. Die Mehrzahl der Stücke geht auf Autoren südenglischen Ursprungs zurück. Es sind aber auch Northumbrier und Schotten vertreten. Das Ergebnis war im ganzen negativ. Man findet relativ oft die Formel *Deus et dominus noster Jesus Christus*, die aber nicht recht mit dem Alkuinschen *Deus Christus* usw. verglichen werden kann[57].

Dieses Ergebnis ist einigermaßen überraschend und könnte geneigt machen, doch an eine persönliche Gewohnheit Alkuins oder etwa an einen Brauch zu denken, der nur im Familienkreis, aus dem er stammte, verwurzelt war. Beides ist aber unwahrscheinlich und wird zudem durch andere Quellen widerlegt.

Dom A. B. Kuypers hat das sogenannte Book of Cerne kritisch herausgegeben und gezeigt, daß es eine private Sammlung von Schrift- und Gebetstexten ist, die im 7./8. Jahrhundert entstand und unter Bischof Aethelwold von Lindisfarne geschrieben wurde[58]. Kuypers schreibt über die Texte, die es enthält: „Solche Gebete haben die englischen Missionare wahrscheinlich selbst benutzt und auf den Kontinent gebracht. Wir ersehen aus den Gebetbüchern Alkuins und anderer, daß Gebete ähnlicher Art wie die des Book of Cerne ein Stück der karolingischen Erneuerung wurden und so das ganze christliche Frömmigkeitsleben Westeuropas beeinflußten[59]". Den Charakter dieser Gebete sieht Kuypers durch zwei sich kreuzende Strömungen bestimmt: „... der römische Typ, der, während er das fromme Gefühl im Schach hält, eine hohe Qualität des Denkens, der Kunst und der liturgischen Kultur

[56] Das Gedicht auf die Kirche von York beginnt: *Christe Deus, summi virtus, sapientia patris* ... (Poet. 169).

[57] Die einzigen Fundstellen für *Christus Deus* bzw. *Deus Christus*, die uns begegneten, sind: Ep. 80, Papst Zacharias an Bonifatius (MGH Ep. III, 357) und Ep. 87, Karl der Große an König Offa von Mercien (MGH Ep. IV, 131). — In den Briefen Columbans des Jüngeren (MGH Ep. III, 154—190) finden sich keine Belegstellen.

[58] A. B. Kuypers, The Prayer Book of Aedeluald the Bishop, commonly called the Book of Cerne, Cambridge 1902, XXIXf. Aethelwold war von 721 bis 740 Bischof von Lindisfarne und die Gebete sind in Northumbrien, der Heimat Alkuins, gesammelt worden (ebd. XXX).

[59] Ebd. XXX.

zeigt, und der irische Typ, der vorwiegend ein Erguß von Gefühl und Andacht ist[60]". Zu denselben Ergebnissen kommt E. Bishop in seiner Liturgical Note im Anhang des Buches[61].

Uns interessiert hier vor allem, daß von den 73 Gebeten des Book of Cerne 27 mehr oder weniger große Verwandtschaft mit Gebeten des Anhangs zeigen, den Alkuin dem Sakramentar Hadrians beigegeben hat[62]. Darin liegt ein sicherer Hinweis, daß Alkuin die Gebete des Book of Cerne (oder zumindest ähnliche Gebete) gekannt hat. Daher lohnt es sich wohl, sie etwas genauer zu untersuchen. An dieser Stelle tun wir das lediglich unter der Rücksicht des Christusbildes.

Zunächst kann man allgemein sagen, daß in diesen Gebeten wie bei Alkuin das altkirchlich-patristische Christusbild bestimmend ist. Christus erscheint als der, durch den alles geschaffen wurde[63], ihm werden auch die Großtaten Gottes im Alten Bund zugeeignet[64], und er ist es, der am Kreuz für uns Tod und Teufel besiegt hat[65].

In einigen Gebeten fällt jedoch sofort auf, daß Christus sehr häufig und mit Nachdruck als Gott und Schöpfer angesprochen wird. Wir zitieren den Text eines Gebetes, das mit Alma Confessio überschrieben ist:

Deus deus meus omnipotens. Ego humiliter te adoro. Tu es rex regum et dominus dominantium. Tu es arbiter omnis saeculi. Tu es redemtor animarum. Tu es liberator credentium. Tu es spes laborantium. Tu es paracletus dolentium. Tu es via errantium. Tu es magister gentium. Tu es creator omnium creaturarum. Tu es amator omnis boni. Tu es princeps omnium virtutum. Tu es gaudium sanctorum tuorum. Tu es vita perpetua. Tu es laetitia in veritate. Tu es exultatio in aeterna patria. Tu es lux lucis. Tu es fons sanctitatis. Tu es gloria dei patris in excelso. Tu es salvator mundi. Tu es plenitudo spiritus sancti. Tu sedis ad dexteram dei patris in throno regnas in saecula.

Ego te peto remissionem omnium peccatorum deus meus iesu christe. Tu qui neminem vis perire sed omnes salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Tu deus ore tuo sancto et casto dixisti: In quacunque die conversus fuerit peccator vita vivit. Et non morietur. Ego revertar ad te et in omni corde meo clamabo ad te deus meus. Et tibi nunc volo confiteri omnia peccata mea. Multiplicata sunt debita mea super me quia peccata mea numerum non habent. Confiteor tibi domine deus meus quod ego peccavi in caelum et in terram et coram te et coram facie omnium sanctorum tuorum ...[66].

Wir haben mit Absicht einen längeren Abschnitt wiedergegeben, da wir ihm den Schluß der vier Bücher gegen Elipand gegenüberstellen wollen, in dem Alkuin die Lehre der vorausgegangenen Bücher in einer Art Christushymnus rekapituliert:

Credamus ergo eum Dei vere filium, et confiteamur eum de Virgine natum, verum Deum et verum hominem, unum Dei Filium, proprium et perfectum, verum et viventem in saecula, et laudemus miserationes ejus, et veneremur potentiam eius; quia

[60] Ebd. XXIX.
[61] Ebd. 234–283.
[62] Vgl. die Tabelle E. Bishops, ebd. 276.
[63] Vgl. n. 19 (ebd. 114). Bei Alkuin z. B. MGH Poet. 285.
[64] Vgl. n. 19 (ebd. 114). — Ob es sich um eine Spur orientalischen Einflusses handelt? (Vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925, 38.)
[65] Vgl. n. 30 (130). Bei Alkuin z. B. Poet. 224.
[66] Book of Cerne n. 10 (95ff).

ipse est rex gloriae, et rex regum, et Dominus dominantium, et Deus deorum, et Deus magnus, et Deus omnipotens, et verus Dei Filius.

Per ipsum omnia creata sunt; per ipsum universa restaurata sunt, quae in coelis, et quae in terris sunt. Ipse hominem, cum non esset, creavit; ipse perditum reformavit. Ipse est totius potestatis summa; ipse est thesaurus virtutum, fons vitae, pulchritudo pacis. Ipse est flos paradisi, qui de virga radicis Jesse nostrum ascendit in orbem. Ipse est convivium angelorum, festivitas sanctorum, salus infirmorum. Ipse est amicus verus, consiliarius salutis nostrae, diadema regni aeterni. Hic est vita credentium, resurrectio mortuorum, redemptio captivorum, lux indeficiens. Ipse est angelus pacis, minister vitae. Ipse est aeterna beatitudo; ipse est beata aeternitas. Ipse Verbum coaeternum Deo Patri, et consubstantiale, per quem omnia facta sunt. Ipse caro factus, de Virgine natus, praenuntiatus a prophetis; a stella demonstratus, a Magis adoratus, a pastoribus manifestatus, Emmanuel vocatus, et Dei Filius verus declaratus. Factus sub imperio hominum in terris, cum ipse sit imperator angelorum in coelis. Ipse primam stolam reddidit filiis Adae, paradisum aperuit, vitae orbem exhibuit, libertatis januam patefecit. Insuper etiam quod Adam non habuit, coelorum regnum omnibus credentibus ostendit. Quod enim paradisi vel coelestis regni patent januae, victoria est Christi[67].

Die beiden Texte stammen zwar aus sehr verschiedenen Zusammenhängen. Das eine Mal handelt es sich um ein Reuegebet, das andere Mal um eine dogmatisch-apologetische Streitschrift. Um so mehr fallen die Gemeinsamkeiten beider Stücke ins Gewicht. Worin liegen sie?

Zunächst sind sie formaler Art. Hier wie dort handelt es sich um eine lange Reihung von Titeln, die ohne erkennbaren inneren Gedankenfortschritt einander folgen. Nur dort, wo Alkuin auf die Geheimnisse des Lebens Jesu zu sprechen kommt, ergibt sich eine gewisse Ordnung.

Derartige hymnische oder litaneiartige Texte entsprechen ganz allgemein dem menschlichen Bedürfnis, Gott mit Eindringlichkeit zu preisen oder zu bitten. Daher finden sie sich nicht nur im christlichen Raum, sondern auch im Heidentum. Aber darüber hinaus wird man sagen können, daß die Art und Häufigkeit ihres Auftretens auch an Voraussetzungen geknüpft ist, die nicht überall in gleicher Weise gegeben sind. So ist es kein Zufall, wenn Hymnodik und Litaneien im Christentum zuerst und vor allem im Orient heimisch waren, wo sie seit dem 4. Jahrhundert bezeugt sind[68]. Von dort kamen solche Gebete bald auch in das Abendland und es scheint, daß man mit E. Bishop sagen darf, daß solche aus gehäuften, asyndetischen Gebetsrufen zusammengefügte Texte der irisch-keltischen Eigenart besonders entsprachen[69]. Man braucht nur das Book of Cerne durchzublättern, um den Beweis dafür zu finden.

Nun war aber Alkuin dort zu Hause, wo die Einflüsse aus dem irisch-keltischen Raum im Norden und aus dem angelsächsisch-römischen Raum im Süden Englands sich treffen und mischten. Die folgende Litanei Alkuins mutet uns daher auch wie eine Kompromißformel zwischen römischer Zucht und irischem Gefühlsausbruch an:

---

[67] Adv. Elipandum IV, 15 (PL 101, 298ff).
[68] L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I², Freiburg 1941, 194ff.
[69] E. Bishop, Liturgica Historica, Oxford 1918, 148.

Miserere domine, miserere Christe, tu misericordia mea miserere mihi.
Miserere domine, miserere mihi Christe, ut credam in te.
Miserere domine, miserere Christe, ut cognoscam te.
Miserere domine, miserere Christe, ut diligam te.
Miserere domine, miserere Christe, ut sperem in te.
Miserere domine, miserere Christe, ut anima mea vivat in te.
Miserere domine, miserere Christe, ut vita mea proficiat in te.
Miserere domine, deus pater, gloria mea, vita mea.
Miserere Christe salvator, salus mea, fortitudo mea.
Miserere spiritus paraclytus, consolatio mea, inluminatio mea.
Miserere dominus deus, trinitas et unitas:
Te laudo, te adoro, te confiteor,
Pax mea, spes mea, laus mea, lux mea,
Pulchritudo mea, beatitudo mea.
Tibi laus, tibi gloria, tibi gratiarum actio
Semper ubique in secula sempiterna[70].

Die inhaltlichen Ähnlichkeiten zwischen den Texten bei Alkuin und im Book of Cerne treten vor der formalen Übereinstimmung etwas zurück. Aber auch sie sind nicht ohne Interesse. Vor allem wird hier wie dort die Gottheit Christi stark betont. Das geschieht in einer Weise, die eine längere Entwicklung vermuten läßt. Denn das Gesetz der Bewahrung und Beharrung ist gerade im religiösen Bereich so stark, daß man eine von der „üblichen" Form abweichende Art zu beten nur mit bedeutsamen und gewöhnlich lange Zeit beanspruchenden Entwicklungen des Glaubensbewußtseins erklären kann.

Wir werden uns also die Frage stellen müssen, wie es kommen konnte, daß Alkuin — unter dem Einfluß einer Frömmigkeit, die im Book of Cerne ihren Niederschlag gefunden hat — dahin kam, den Titel „Gott" derart auffällig mit dem Namen Christi (oder Jesu) in Verbindung zu bringen. Wir haben bereits gesagt, daß die adoptianistischen Streitigkeiten als Erklärung ausscheiden. Wir haben weiter gesehen, daß offensichtlich im südenglischen Raum diese Sprechweise wenig oder gar nicht verbreitet war. Daher bleiben zunächst nur die vom Norden her kommenden Einflüsse aus dem iroschottischen, keltischen Liturgiebereich übrig. In diesem Raum finden wir nun zwar dieselbe Sprechweise wie bei Alkuin, wie das Book of Cerne beweist, haben aber in der Geschichte des Dogmas und der Frömmigkeit keinen Anhaltspunkt für die Erklärung einer besonderen Betonung der Gottheit Christi. Denn außer den Streitigkeiten, die sich wegen Fragen der äußeren kirchlichen Ordnung wie z. B. des Ostertermins ergaben, sind uns keine dogmatischen Kämpfe bekannt.

Daher werden wir mit unserer Frage weiter verwiesen auf etwaige Einwirkungen von außen. Hier kommen zunächst Einflüsse in Frage, die unmittelbar oder mittelbar aus dem Orient kamen, wo die christologischen Streitigkeiten am heftigsten geführt wurden und gerade auch in Frömmigkeit und Liturgie tiefe Spuren hinterließen[71]. Die Sonderart der „Syrer" aber, wie man im Abend-

[70] Poet. 303f.
[71] Vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi, passim.

land die Orientalen allgemein nannte, wurde durch Pilger, die ins Heilige Land zogen, und durch orientalische Mönche, Gelehrte und Kaufleute im Westen bekannt. Sie waren es, die z. B. den Iren die Kenntnis der griechischen Sprache vermittelten[72]. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß auf diesem Weg auch die irische Frömmigkeit Anregungen aufnahm, die östliche Gewohnheiten widerspiegeln. Eine dieser Gewohnheiten besteht gerade darin, sich im Gebet an „Christus unseren Gott" zu wenden[73].

Wir möchten daneben aber noch auf eine andere Quelle hinweisen, aus der ohne Zweifel starke Einflüsse nach Irland geströmt sind: Spanien und seine Liturgie. Die Anzeichen für den spanischen Einfluß sind recht deutlich. Aus den Untersuchungen Bishops geht hervor, daß sich im Book of Cerne 15 Gebete finden, die zusammen mit der mozarabischen Liturgie und Alkuins Anhang zum Hadrianum dieselben Eigenheiten aufweisen[74]. Es ist aber nicht anzunehmen, daß Alkuin, bei dem sich auch noch an anderen Stellen deutliche Einflüsse der mozarabischen Liturgie finden[75], zu einer Zeit von Spanien her Anregungen aufgenommen habe, zu der dort die adoptianische Irrlehre umging. Das ist um so weniger wahrscheinlich, als sich die Adoptianer gerade auch auf liturgische Texte beriefen[76]. Alkuin muß diese Einflüsse also mittelbar empfangen haben, und dabei hat man zunächst an die Quellen zu denken, die ihm in seiner Heimat zugänglich gewesen sind.

E. Bishop hat eine eigene Arbeit über „spanische Symptome" geschrieben[77], in der der Nachweis erbracht wird, daß um etwa 700 im insularen Raum sehr starke Einflüsse von Spanien her aufgenommen wurden[78], und was er schrieb, trifft sich mit den Feststellungen anderer Autoren[79].

---

[72] Zu den Beziehungen zwischen Irland und dem Orient vgl. A. Bellesheim, Geschichte der kath. Kirche in Irland I, Mainz 1890, 292f. 630; J. Kenney, The Sources for the early History of Ireland I, New York 1929, 275; W. Delius, Geschichte der irischen Kirche, München 1954, 79. 85. — H. Steinacker, Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters: Mitteilungen d. Instituts f. österr. Geschichtsforschung 62 (1954) 28—66, weist freilich neuerdings wieder darauf hin, daß die Kenntnis des Griechischen vom Kontinent nach den Britischen Inseln kam.

[73] Vgl. J. A. Jungmann, a. a. O. 249 (Register: „Christus, unser Gott").

[74] Vgl. E. Bishop, Liturgical Note: Book of Cerne 240ff mit Tabelle 276. S. auch F. Cabrol, Les origines liturgiques, Paris 1906, 227—242.

[75] E. Bishop, Liturgica Historica 167ff. 182ff.

[76] Adv. Elipandum II, 7f (PL 101, 264ff).

[77] E. Bishop, Spanish Symptoms: Liturgica Historica 165—202. Vgl. auch ebd. 336 Anm. 1 über die spanische Sitte, die Antiphonen zu halbieren.

[78] Ebd. 171ff.

[79] Vgl. G. Mercati, More 'Spanish Symptoms': ebd. 203—210. — R. Menendez-Pidal, Historia de España III, Madrid 1940, weist in seiner Einleitung darauf hin, daß mit dem Westgoten Sisenand (631—636) erstmals in der modernen Geschichte ein König gesalbt wurde. Diese Sitte sei dann von Papst Stephan II. bei Pippin wieder aufgenommen worden und tauche in England seit 787 auf. — K. Vossler, San Isidoro: Historia de España. Estudios publicados en la Revista Arbor, Madrid 1953, 59—65, weist auf die Verbreitung der Schriften Isidors hin und hebt hervor (S. 62), daß er vor allem auch im irischen Raum

Es kann also gar kein Zweifel darüber bestehen, daß Alkuin spanisch beeinflußte Texte gekannt und benutzt hat[80]. Und zwar fällt es auf, daß er z. B. dem Book of Cerne gegenüber, das ohne Zweifel ebenfalls von dort beeinflußt war, eine noch größere Nähe zu den spanischen Texten zeigt. Denn in den Gebeten dieses Buches finden wir relativ wenige Formeln, wie sie bei Alkuin so häufig sind (*Christus Deus* usw.), obgleich Christus oft als Gott angeredet wird. In der mozarabischen Liturgie dagegen sind diese Formeln sehr häufig[81]. Es mag also sein, daß es noch Texte gibt oder wenigstens gab, die in England bekannt waren und die der mozarabischen Liturgie näher standen als die heute bekannten Textzeugen.

Es floß demnach ein breiter Strom von Einflüssen aus Spanien nach Irland. Die Quelle dieses Stroms lag im Orient[82], aber er erhielt starken Zufluß in Spanien selber[83], dessen Kirche aus den antiarianischen Glaubenskämpfen gestärkt und mit unverkenn-

---

sehr großen Einfluß ausgeübt habe. Dabei ist allerdings zu beachten, daß bei Isidor die antiarianische Betonung der Gottheit Christi relativ wenig hervortritt. Vgl. hierzu J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus: ZkTh 69 (1947) 66. — Vgl. weiter Grabar-Nordenfalk, Le Haut Moyen Age, Genf 1957, 118ff. Nordenfalk weist bei der Besprechung des Book of Durrow (7. Jh.) darauf hin, daß die Darstellung der Evangelistensymbole ohne Flügel und Nimbus und mit Adler für Mk bzw. Stier für Jo einem Gedicht des Spaniers Juvencus entspricht. — B. Capelle, Alcuin et l'Histoire du Symbol de la Messe: Réch. Théol. anc. et médiévale 6 (1934) 249–260, nimmt an, daß der Brauch, das Credo in der Messe zu singen, wohl auf direktem Weg von Spanien nach Irland kam (Bedenken dagegen s. in der Besprechung von Klauser: Jahrb. f. Liturgiewiss. 14 (1938) 454). — H. Frank, Geschichte des Trierer Beerdigungsritus: Arch. f. Liturgiewiss. 4 (1956) 279–315, wies nach, daß der Ritus auf die karolingische Zeit zurückgeht und Orationen enthält, die von Alkuin stammen, der sie seinerseits mozarabischen Quellen entnahm. — E. Eichmann, Königs- und Bischofsweihe: Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1928, 6. Abh., 23 f, zeigt, daß die irische Bischofsweihe von spanischen Quellen abhängig ist. — J. A. Jungmann, Die Abwehr des germ. Arianismus, a. a. O. S. 53ff bietet eine Zusammenfassung vieler derartiger Symptome; vgl. auch ders., Die Stellung Christi 196f.

[80] G. Manz, Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache, Beuron 1941, 29–42, hat Arbeitsweise und Quellen Alkuins für den Anhang zum Hadrianum untersucht und für eine Reihe von Präfationen, Benediktionen und Gebete für Verstorbene westgotische Quellen festgestellt.

[81] Im Book of Cerne beginnen die Gebete häufig etwa mit *Domine Deus* ..., *Deus formator, reformatorque* u. ä., aber es gibt nicht viele Stellen mit *Deus Christus* und verwandten Formeln. — Vgl. dagegen M. Férotin, Le Liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912, 1018ff (Index général: *Christus*); ders., Le Liber ordinum, Paris 1904, 600ff (Index des Formules: *Christe Deus* ...).

[82] Dafür gibt es zahlreiche Beispiele in der Liturgie (Credo in der Messe), in der Frömmigkeit und monastischen Tradition (so beruft sich z. B. der Ordo monasticus von Kil Ros auf ägyptische Vorbilder) und in der Kunst (s. F. Henry, The early Christian Irish Art, Dublin 1954, 23ff).

[83] Nach Spanien kamen die orientalischen Einflüsse wohl vor allem auf dem Seeweg (so etwa Pirenne, Geburt des Abendlandes, Leipzig 1939, vor allem 78ff). Aber auch der Landweg ist nicht ausgeschlossen; für ihn tritt E. J. Badcock, A Portion of an Anatolian Prayer Book: Journal of theol. Studies 33 (1932) 167–180, ein, nach dem die Route über den Balkan, die südlichen Donauländer, Oberitalien, Südgallien, Spanien lief, von wo dann Irland die Einflüsse aufnahm. (Das wäre dann ein „spanisches Symptom" mehr!)

barer Eigenart hervorging. Vom Ende des 6. Jahrhunderts bis zum Einfall der Araber am Beginn des 8. Jahrhunderts erlebte sie eine Blüte, wie sie in dieser Zeit sonst nirgends erreicht wurde. Sie formte sich ihre eigene Liturgie, deren Urheber vor allem die heiligen Bischöfe von Toledo Eugen, Ildefons und Julian waren. Sie brachte den einzigen Kirchenlehrer jener Zeit, den heiligen Isidor von Sevilla, hervor, dessen Einfluß kaum überschätzt werden kann[84]. So dürfen wir mit Recht annehmen, daß die starke Betonung der Gottheit Christi, die sich in festen Formeln bei Alkuin und in der mozarabischen Liturgie findet, ihren Ursprung in Spanien hatte, wo sie sich als Folge des Kampfes gegen den westgotischen Arianismus verstehen läßt.

4. Der Christkönig

Das Thema dieses Abschnitts hängt eng mit dem des vorangegangenen zusammen. Es sollen einige Texte besprochen werden, in denen Christus vor allem unter dem Königstitel, aber auch als Schöpfer, Hirte und Richter erscheint. Es handelt sich dabei um Namen, die der christlichen Tradition schon vertraut waren. Aber es gibt Anzeichen dafür, daß sie bei Alkuin, manchmal deutlicher, manchmal weniger spürbar, ein Christusbild voraussetzen, das stark von der Gottheit her bestimmt war.

In einem akrostichischen Kreuzhymnus, den wir in anderem Zusammenhang ausführlicher behandelt haben[85], heißt es:

„Kreuz, du bist Zierde der Welt, von Jesu Blute geheiligt.
Himmlisch Gericht vom Kreuze her hielt der göttliche König ...
Heilender Hand erlöste der Hirte sterbend die Schafe ...
Freiheit schenkt uns gebunden der Könige höchster und selber
Lassend am Kreuze sein Leben, besiegt er den Tod triumphierend.
Auftut die himmlische Burg sich, da endlich der Welt Feind besiegt ist[86]".

Christus erscheint hier in den für christologische Hymnen typischen[87] antithetischen Aussagen als der im scheinbaren Unter-

[84] K. Vossler, San Isidoro, a. a. O. 62 sagt, daß Isidor gerade auch von den Iren sehr viel benützt wurde und daß der hl. Bonifatius nach der Überlieferung seine Schriften mit sich führte. Damit deckt sich die Mitteilung, daß in der Fuldaer Klosterbibliothek bis heute ein Codex Bonifatianus aufbewahrt wird, der unter anderem die Synonyma Isidors enthält. Der Codex zeigt einen Einschnitt, der nach dem Urteil P. Lehmanns durchaus von einem Schwerthieb herrühren kann. Das würde die Legende bestätigen, nach der sich Bonifatius mit eben diesem Buch vor dem Angriff seiner Mörder zu schützen suchte.

[85] H. B. Meyer, Crux, decus es mundi: Festschrift für J. A. Jungmann (im Erscheinen begriffen).

[86] *Crux decus es mundi, Jessu de sanguine sancta.*
Rex deus ex cruce donavit caeleste tribunal ...
Pastor oves moriens dextra sanante redemit ...
Vinctus enim nos rex summus solvebat et ipse,
Ex tradendo cruci vitam, de morte triumphat.
Regia patet mundi sic hoste perempto (Poet. 224).

[87] Das Geheimnis der gottmenschlichen Natur Jesu und der Erlösung, die durch das Kreuz hindurch geschieht, bietet sich von selbst zu antithetischen Paradoxa an. Schon im NT finden sich derartige Texte, so z. B. Phil 2, 6ff. Vgl. hierzu J. Kroll, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig-Berlin 1932, 23ff.

gang siegreiche König und Hirt, der sogar das Kreuz zum Gerichtssitz macht, indem er den einen Schächer begnadigt, den anderen verdammt[88]. Grund dafür ist die Gottheit. Und so heißt es an entscheidender Stelle im selben Hymnus: „Der schmählich durchbohrt (war) wie ein Frevler, Heil euch, jetzt strahlt er in Allmacht!"

In einem anderen Bild, das ebenfalls häufig verwendet wird, erscheint der Gottkönig Christus am Ende einer Inschrift, die für einen Bibelkodex gedichtet wurde:

Rex opifex rerum, hominumque redemptor et auctor,
Salvator Christus, cui laus et gloria semper[89].

Er ist hier der königliche Weltbildner, ja er wird sogar in dem Vers, der den hier angeführten unmittelbar vorausgeht, *creator* genannt und bekommt damit einen Titel, der nicht mehr nur das zu sagen scheint, was die altkirchliche und biblische Lehre von der Schöpfung durch den Logos meint, sondern als Anzeichen dafür gewertet werden kann, daß Christus im Grund einfach für Gott steht. So heißt es im Titulus zu einem Bild der Geburt Christi:

Nascitur humana celsus de carne creator,
Ut homo per hominem scandat ad astra deum[90].

An anderem Ort wird Felix von Urgel gemahnt, er solle seinem Schöpfer keine Schmach antun[91]. Interessant ist eine andere Stelle, in der die alte und die neue Ausdrucksweise nebeneinander stehen: „Die Hand dessen, der Himmel und Erde erschaffen hat, ist mit dem Nagel ans Kreuz geheftet und das Blut dessen, durch den alles geschaffen ist, wurde zum Heile aller vergossen[92]".

Ob sich Alkuin dessen bewußt war, daß er mit seiner Sprechweise, die sich allerdings auch schon bei Beda findet[93], einer neuen Haltung Christus gegenüber Ausdruck gab, mag dahingestellt bleiben. Aber daß er es wirklich tat, und wir nicht nur falsch interpretieren, sieht man in dem Brief an Bischof Higbald von Lindisfarne, wo Christus einfach der „Christengott" ist: „Was sollen wir sagen, wenn nicht im Geiste zusammen mit euch klagen vor dem Altare Christi und sprechen: Schone Herr, schone Dein Volk und gib Dein Erbe nicht den Heiden preis, damit sie nicht sagen, wo ist denn der Christengott?[94]". Der Text ist um so bezeichnender, als es sich um ein Zitat aus dem Alten Testament handelt, das auf Christus angewendet wird[95]. Nicht weniger deutlich tritt die göttliche Überlegenheit des Christkönigs zutage,

[88] Augustinus schreibt: *Tamen et ipsa crux, si adtendas, tribunal fuit: in medio enim iudice constituto, unus latro qui credidit liberatus, alter qui insultavit damnatus est.* Tract. in Joh. XXXI, 11 in fine (CCSL 36, 300).
[89] Poet. 285.
[90] Poet. 346.
[91] Lib. adv. Felicem XIII (PL 101, 92C).
[92] Adv. Felicem I, 8 (PL 101, 134B).
[93] Vgl. das Beda-Zitat in Alkuins Jo-Kommentar (PL 100, 821B), wo Christus *rerum creator* genannt wird.
[94] Ep. 20 (57).
[95] Joel 2, 17.

wenn Alkuin nach der Niederwerfung der Awaren durch Karl den Großen an Arno schrieb: „Dieses Reich hat lange fest und stark bestanden, doch stärker ist der, der es besiegt hat (nämlich Christus), dessen machtvoller Hand alle Könige und ihre Reiche unterworfen sind[96]". Hier wird die Vorstellung von dem „stärkeren Gott" greifbar, zu dem sich die unterlegenen Heiden bekehren sollen.

Daher ist es auch nicht verwunderlich, daß Alkuin Christus als den Weltenlenker sieht[97], den er fragt, wieso er die Zerstörung des Klosters Lindisfarne zugelassen habe[98]. Auch die *pax* dieses Königs ist ein häufiges Thema in den Schriften des friedliebenden Gelehrten, der in seiner Heimat so viel Unfrieden sehen mußte[99]. Und wenn er als Argument gegen die Adoptianer den Hinweis verwendet, daß es unpassend sei anzunehmen, daß Christus nicht mehr Anhänger habe als nur sie[100], dann darf man hinter dieser Bemerkung ein Christusbild vermuten, das stark vom Königsbild her bestimmt ist[101]. Denn die Macht des Königs beruht auf der Zahl seiner Getreuen und Alkuin schrieb ganz in diesem Sinn an einen fränkischen Herzog: „Wenn wir schon einem irdischen König mit aller Sorgfalt dienen müssen, wieviel mehr dann dem König des Himmels[102]".

Es ist bekannt, wie sehr die Vorstellungswelt und das Zeremoniell des antiken Kaisertums auf Kunst und Liturgie der christlichen Religion eingewirkt haben. Der Herrscher in seiner glänzenden Hofhaltung und als der äußerste Exponent irdischer Macht bot

[96] Ep. 107(154).

[97] In sacrum bibliorum Codicem:
Regnorum regi Christo et domino dominorum
Gloria, lux, virtus, laus, honor atque salus.
Qui regit imperio terram pelagusque polumque ... (Poet. 292).

[98] Nach der Beschreibung der Zerstörungen, die die Feinde Gottes im Lauf der Geschichte in der Kirche angerichtet haben, heißt es in v. 85ff:
Talia, cur, Jesu fieri permittis in orbe
Iudicio occulto, non ego scire queo.
Vita tuis alia servatur in arce polorum,
Qua pax alma viget, praelia nulla fiunt (Poet. 231).

[99] Z. B. in Ep. 19 (54) an die Mönche von Wiremuth: ... *pacis et concordiae unanimitatem diligentissime observate. ‚Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur'. Non sint scismata occultae aemulationis inter vos; quia Deus Christus, Deus est pacis et caritatis,* ... (Vgl. auch das Zitat Anm. 98).

[100] Ep. 23 (61) an Felix von Urgel: ... *Cognoscite viri fratres, quam parvum est Christo Deo plures non habere electos in hoc mundo, quam vos paucos; latiorem non habere ecclesiam, quam intra angustiae vestrae terminos sitam.* Ep. 166 (271) an Elipand von Toledo: *Quod omnino indignum est Christo Deo nostro, ut plures non habeat in ovili suo quam illos paucos, qui in montanis latitant cum Felice.*

[101] Vgl. auch die folgende Stelle aus dem Kommentar zum Buch des Predigers 10, 16f: *‚Beata terra, cuius rex nobilis est, et cuius principes vescuntur in tempore suo ...' E contra beata Ecclesia est, cuius rex Christus est, filius nobilium et sanctorum parentum, Abraham videlicet, Isaac, et Iacob, David stirpe descendens, in quibus peccatum non fuerat dominatum, et ob id vere fuerunt liberi et nobiles; ... Principes quoque eius sunt Apostoli, et omnes sancti, qui regem habent filium nobilium, Abrahae scilicet, non de ancilla Hagar, sed de Sara libera genitum ...*" (PL 100, 710f).

[102] Ep. 69 (113).

sich wie von selber als Symbol für die Gottheit an. In Alkuins Werk De fide S. Trinitatis wird die Beziehung zwischen Kaisertum und Gottheit deutlich ausgesprochen:

Sicut enim conchylii sanguinem lana suscipit, ut purpura ex eadem lana, imperiali majestati tantummodo digna fiat, qua nullus alius induitur, nisi augusta praeditus dignitate: ita Spiritus sanctus superveniens in beatem Virginem, et virtus Altissimi obumbravit eam, ut lana fieret divinitate purpurata, solummodo aeterno imperatori indui dignissima[103].

Auch das Bild des Heerführers, des Hirten und des Richters steht in derselben Linie. Hierfür wollen wir noch einige Textzeugnisse anführen. An Bischof Aethelhard von Canterbury schrieb Alkuin:

... episcopus dicitur, quasi superspeculator, qui omni exercitui Christi prudenti consilio praevidere debet, quid cavendum sit quidve agendum ... Isti in prima acie vexillum sanctae crucis non segniter sublevare debent et ad omnem impetum hostilis exercitus intrepidi stare. Hi sunt, qui talenta, redeunte rege nostro deo Christo cum triumpho gloriae ad paternam sedem, acceperunt; et reveniente eodem magno iudici in die ultimae discretionis rationem reddituri sunt ...[104]. *Illi sint, id est saeculares, defensores vestri, vos intercessores illorum; ut sit unus grex sub uno deo Christo pastore ...*[105].

Christus steht am Anfang aller Dinge als ihr Schöpfer, er herrscht über sie als König und er ist es auch, der, nachdem er als Hirt seine Herde in dieser Zeit geweidet hat[106], am Ende der Richter aller sein wird, um jedem seinen Lohn zuzuweisen. So schrieb Alkuin für den Friedhof des Klosters St. Amandus:

Vos in pace dei cari requiescite fratres,
Donec ab aetheria clamet pius angelus arce:
Surgite nunc prumptim terrae de pulvere, fratres,
Vos vocat adveniens iudex e culmine caeli.
Cum meritis animas propriis adsumite vestras,
Ante dei Christi magnum modo state tribunal,
Ut condigna suis capiat quis praemia factis[107].

Schon aus den wenigen Zeugnissen, die wir angeführt haben, wird deutlich, wie sehr für Alkuin die Gottheit Christi im Vordergrund stand. Wir werden solchen Texten noch häufig begegnen. Bei vielen der einschlägigen Stellen sieht man, daß es sich nicht um eine bewußte Tendenz handelte, wenn die Gottheit Christi betont wurde. Aber gerade die Tatsache, daß Alkuin in einer Weise von ihr sprach, die deutlich den Charakter der Gewohnheit und des Formelhaften an sich trägt, zeigt, wie tief er von der

[103] De fide S. Trinitatis (PL 101, 46D). Der Vergleich stammt von Arnobius d. J. Vgl. Adv. Felicem VI, 9 (ebd. 210f), wo die Stelle aus Arnobius zitiert wird. — Zum Einfluß des Kaiserkultes auf das Christusbild vgl. J. Kollwitz, Christusbild: Reallex. f. Ant. u. Christentum III (1957) 15ff. Vgl. auch ders., Das Bild von Christus dem König: Theol. u. Glaube 38 (1947) 95—117.

[104] Ep. 17 (46).

[105] Ebd. 48.

[106] Es gibt ziemlich viele Stellen, an denen die Kirche und die Gläubigen als *ovile* bzw. *oves* bezeichnet werden. Vgl. z. B. Ep. 23 (60) an Felix von Urgel und Ep. 166 (268ff) an Elipand von Toledo (Text Anm. 100).

[107] Poet. (338, XV).

Strömung ergriffen und beeinflußt war, die das Bild vom Gottkönig Christus hervorgebracht hat. So tief, daß man, wie wir schon sahen, nicht annehmen kann, er habe selbst diesen Sprachgebrauch entwickelt, sondern nach Quellen fragen muß, die weiter zurückliegen.

Wir wollen noch einige Hinweise auf das Book of Cerne geben, die uns von neuem zeigen mögen, daß Alkuin von ihm beeinflußt gewesen ist. Zunächst sei auf den Anfang des Gebetes hingewiesen, das wir oben (S. 319) zitiert haben, und auf die Entsprechungen in dem hymnischen Schlußteil der vier Bücher gegen Elipand (ebd.). Das Book of Cerne unterscheidet sich in diesem Text insofern von Alkuin, als es *Christus creator omnium creaturarum* nennt, während Alkuin — vielleicht unter dem Einfluß der Väter, die er exzerpiert hat[108] — sagt: *per ipsum omnia creata sunt*, dann aber doch weiterfährt: *Ipse hominem ... creavit.*

Man vergleiche damit den Beginn der Oratio sancta ad Dominum aus dem Book of Cerne: *Domine iesu christe adoro te quando dixisti ante saecula fiat lux, et facta est lux ... adoro te quando meridie vocasti adam ... quando diluvium transmisisti et delesti omne genus et noe iustum reservasti ...*[109].

Hier tritt Christus nicht nur als Schöpfer auf, sondern ist auch der Handelnde im Alten Bund. J. A. Jungmann hat auf ähnliche Texte in orientalischen Liturgien aufmerksam gemacht[110]. Hier wie dort handelt es sich wohl um eine Folge scharf antiarianischer Haltung, wenn Christus in dieser Weise angeredet wird.

In dieselbe Richtung deuten zwei Texte, in denen zwar Christus nicht als Herr der alttestamentlichen Heilsökonomie, aber um so deutlicher als Schöpfer und Gottkönig angesprochen wird, in dessen Hand Himmel und Erde ruhen: „Siehe, allmächtiger Schöpfer der Gestirne, durch das leuchtende Zeugnis des Sternes hast du deine Menschwerdung kundgemacht. Als sie das sahen, haben die Magier deine Majestät angebetet, nachdem sie Geschenke dargebracht hatten[111]". „Herr Gott der (himmlischen) Kräfte, des Himmels und der Erde Besitzer, Beherrscher und Schöpfer, König der Könige und Herr der Herren: Du bist erhaben über alle Völker und höher als die Himmel ist dein Ruhm[112]".

Es ist vielleicht nicht unberechtigt, bei derartigen Texten, die sich eng mit den von Alkuin angeführten berühren, von einer Art praktischem Monophysitismus zu sprechen. Die Menschheit Christi wird nicht geleugnet. Aber sie wird doch stark verdeckt von der alles überstrahlenden Gottheit. Freilich gibt es gegen diese Tendenz bei Alkuin auch Gegengewichte, die aus seiner Kenntnis der Väter stammen. Er sieht die Menschheit Christi. Er anerkennt

[108] Vgl. die Bemerkung von Froben Forster über den Stil Alkuins, der in den verschiedenen Schriften sehr stark variiert, je nach den Vorlagen, die er benutzt hat (PL 100, 82AB).
[109] Book of Cerne, n. 19, S. 114.
[110] J. A. Jungmann, Die Stellung Christi 38.
[111] Book of Cerne, n. 40, S. 138.
[112] Ebd. n. 42, S. 139.

auch ihre Heilsbedeutsamkeit. Aber er zeigt sich doch, wo es um die Menschennatur des Herrn und ihre Stellung im ganzen seiner Frömmigkeit geht, als Kind seiner Zeit. Davon wird im folgenden Abschnitt ausführlich die Rede sein.

Hier soll nur noch darauf hingewiesen werden, daß man bei der Erklärung und Beurteilung derartiger Tatsachen auch den Einfluß der zeitgenössischen Kunst beachten muß. Dabei gilt es zu bedenken, daß nichts dargestellt wurde, was sich nicht aus der Offenbarung und der Theologie der Zeit erklären läßt. Denn die Kunst war ganz gebunden an Überlieferung und Auftrag. Sie kannte weder in der Technik noch in der Themenwahl die subjektive Freizügigkeit, die wir Modernen gewohnt sind. Aber es gab auch so etwas wie eine Theologie der Kunst[113], die sich allerdings vielmehr im Osten als im Westen ausgewirkt hat[114]. Sie bestimmte, was darstellbar ist und was nicht. Und weil z. B. der Vater als nicht darstellbar galt, deshalb erscheint in der frühmittelalterlichen Kunst Christus als der Schöpfer[115]. Dahinter steht die Idee, daß man den Vater nicht darstellen kann, weil er — im Gegensatz zum Sohn — keine menschliche Natur angenommen hat. Christus aber ist gerade seiner Menschennatur wegen sichtbar geworden und außerdem derjenige, durch den alles geschaffen wurde. Also stellt man ihn dar, wie alles durch ihn geschaffen wird. Für das Auge aber ist es nicht sichtbar, daß der unsichtbare Vater als Schöpfer dahinter steht. Es sieht nur den Herrn Jesus Christus, der Himmel und Erde, Mensch und Tier und Pflanze ins Dasein ruft. Es braucht nicht viel, um den Vater schließlich ganz zu „übersehen", so daß Christus als der Schöpfer übrigbleibt.

Dazu kommt noch, daß im Westen zunächst nicht anders als im Osten die Majestas Domini der zentrale Bildtypus war[116]. Christus in himmlischem Glanz thronend, das war eine Christusdarstellung, die den Christen jener Zeit ungefähr so vertraut war, wie uns heute der leidende Herr am Kreuz. Ohne Zweifel hat

[113] Vgl. hierzu H. J. Schulz, Die Höllenfahrt als Anastasis: ZkTh 81 (1959) 9ff; A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz, 17ff.

[114] In der Kunstgeschichte gibt es viele Zeugnisse für diese Einwirkung; und die Stellungnahme des Frankfurter Konzils (794) gegen die Beschlüsse von Nizäa (787), durch die der Bilderstreit im Osten zugunsten der Bilderfreunde beendet wurde, muß man wohl auf politische Gründe und sachliche Mißverständnisse zurückführen. Die Bilderfeindlichkeit der Franken hat auch keine erkennbaren Folgen gehabt.

[115] So z. B. auf den Genesisblättern der Bibel von St. Paul, der Grandval- und der Viviansbibel, die im 9. Jh. entstanden sind. Abb. bei W. Otto, Die karolingische Bilderwelt, München 1957, Tafel 27. 28. 51.

[116] In der Buchmalerei gehörte die Majestas Domini im frühen Mittelalter zum festen Bestand eines illuminierten Kodex (vgl. W. Otto, a. a. O. Tafel 35. 36). Auch sonst in der Kunst der Zeit taucht das Thema auf. So etwa auf dem Mailänder Goldaltar (ebd. Tafel 29). Als Vorläufer der Majestasdarstellungen kann man die (auch Alkuin bekannten) Mosaiken von Rom (S. Pudentiana) und Ravenna (S. Vitale, S. Apollinare) betrachten, die Christus als Pantokrator zeigen. Vgl. auch, was K. Künstle, Ikonographie der christl. Kunst I, Freiburg 1928, 605ff, über die Majestas Domini sagt.

dieser Bildtypus auf die Christusvorstellung eingewirkt und stand zumindest einer Hervorhebung der Gottheit nicht im Wege. Wahrscheinlich kann man sogar sagen, er habe sie unter den gegebenen Umständen gefördert. Daher wird die Frage gestellt werden müssen, ob bei Alkuin, der solchen Einflüssen ausgesetzt war, nicht die Menschheit Christi und mit ihr andere wesentliche Heilswahrheiten, wie etwa das Mittleramt des Gottmenschen, verkürzt oder übersehen wurden.

5. Mensch und Mittler

Die Mittlerstellung Christi ist gebunden an seine menschliche Natur. Alkuin kannte die Väter zu gut, um das zu übersehen. Es gibt in seinen Schriften Stellen, die beweisen, daß er die Heilsbedeutsamkeit der Menschheit Christi gesehen und ernst genommen hat. In seinem Traktat De animae ratione, den er für Gundrada, die Schwester Adalhards, des Abtes von Corbie und Vertrauten Karls des Großen, geschrieben hat, lesen wir:

Totus homo assumendus erat, id est, anima et caro, cuius anima, id est Redemptoris nostri, tantae sanctitatis et justificationis est, ut omnes in se credentium animae per eam sanctificari et justificari possint, et caro tantae munditiae et libertatis a peccato, ut omnium in se confidentium carnes, divina in ea operante gratia, purgari et liberari possint. Quia sanguis qui de eadem carne, lancea militis vulnerata, fluxerat, pretium est salutis humanae, per cujus effusionem exstincta est flammea illa paradisi custodia, et via fidelibus aperta est ad lignum vitae, quod plantatum est secus decursus aquarum viventium[117].

Diese Stelle steht nicht allein. In dem bekannten Brief an Karl den Großen über die Streitfrage, wer den Preis für die Erlösung des Menschengeschlechtes bekommen habe, heißt es:

Similiter beatus Fulgentius de tota humanitate corporis Christi ascendentis in caelum testimonium tale in libro de fide christiana proferens: ‚Postea', inquit, ‚quam posuit animam et resumpsisset, secundum totam humanitatem suam in caelum ascendit, et in dextera Dei sedisset.' Redemit enim nos diversas sustinens iniurias et passiones; vincula passus, alapis caesus, flagellis verberatus est. Redemit utique sanguinem passione. Ad postremum redemit nos, miracula resurrectionis ostendens[118].

Gerade in dieser Stelle wird deutlich, wie Alkuin den innigen Zusammenhang zwischen dem körperlichen Leiden Christi und unserer Erlösung sah, die sich vollendet, wenn dieser zerschlagene Leib aufersteht. Er nahm die Menschheit Jesu ernst. Er nannte sie sogar im Anschluß an das Hohe Lied (3, 11) die Krone, die er in der Menschwerdung von seiner Mutter empfing und mit der er sich zur Rechten der Majestät des Vaters setzte[119].

Es ist daher nicht verwunderlich, daß auch das Mittleramt Christi von Alkuin gesehen wurde. Er sah es um so leichter, als für ihn, wie wir bereits sagten, die historische Existenz Christi

[117] Ep. 309 (474f).
[118] Ep. 307 (468).
[119] '*Egredimini et videte, filiae Sion, regem Salomonem ... in diademate, quo coronavit eum mater sua.' Videte Dominum Christum in humanitate, quam de virgine matre susceptam in majestatis paternae dextra collocavit* (PL 100, 650C).

weniger „Geschichte" als „Geheimnis" war (oben S. 309ff). Deshalb war er auch nicht in Gefahr, die Mittlerschaft Christi im Sinn bloßer Fürbitte zu sehen oder nach juridisch-rationalistischen Kategorien zu beurteilen. Christus ist Mittler, weil er Gott und Mensch ist und als Haupt der Menschheit alle Menschen wieder mit Gott verbindet. Daher wurde bei Alkuin wie in der Vätertheologie die Menschwerdung als Grund und Voraussetzung für die Vergöttlichung des Menschen gesehen: „Er ist des Menschen Sohn geworden, damit wir Gottes Söhne zu werden verdienen[120]". Dieser Gedanke kehrt öfter in Alkuins Schriften wieder[121].

In seinem Kommentar zum Hebräerbrief findet sich eine Stelle, die besonders deutlich zeigt, wie sehr für Alkuin das Mittlertum Christi ontisch begründet war. Er sagt dort: „Wer ist es, der für uns einsteht, wenn nicht die Verbindung zwischen der Gottheit und der menschlichen Natur, die er zum Thron des Vaters brachte[122]". Die seinsmäßige Verbindung der Naturen selber ist es also, die für uns eintritt, ohne daß es unbedingt notwendig wäre, daß Christus formal den Vater für uns bittet. Ganz in der gleichen Linie liegt das kurze c. 12. im 3. Buch De fide S. Trinitatis, das Alkuin überschrieben hat: *De mediatore Dei et hominum, homine Jesu Christo*[123].

Um seiner Menschheit und seines Mittlertums willen ist Christus das Haupt der Erlösten. Auch davon spricht Alkuin. Wir zitieren eine Stelle, die er in den aus Chrysostomus exzerpierten Text zu Hebr 8, 1f eingeschoben hat:

Mirabile sacramentum est eumdem sedere in divinitatis gloria, quem persecutores in cruce pendentem viderunt; in qua cruce passionis illius, ministratio est salutis nostrae; ... Sed quid ... dicitur: Sedere eum a dextris Dei? ... victori Filio, et per sanctam incarnationem totius mundi triumphatori, post resurrectionis gloriam honorabilis consessus offertur, ut per hunc situm susceptae humanitatis gloria declaretur: nam hoc verbo sedere, illud designatur, ut caput nostrum Christus ad Patris cognosceretur dexteram collocatum, id est, divinae majestatis sublimitatem, in qua parte ponendi sint, qui a perfidis, ejusdem Salvatoris munere, segregantur[124].

Dieser Text ist in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert. Er liest sich wie eine gedrängte Zusammenfassung der Heilsökonomie des Neuen Testamentes. Die Erniedrigung und das Leid, aber auch oder noch mehr Jesu Herrlichkeit und Erhöhung sind Quelle unserer Erhöhung: denn er ist unser Haupt und durch die Annahme unserer Natur in der Menschwerdung triumphiert er über alle Welt.

Weil Alkuin die Heilsbedeutsamkeit der menschlichen Natur Christi so deutlich sah, deshalb beklagte er sich in einem Brief an Karl den Großen gerade darüber, daß die Adoptianer nicht zugeben wollten, daß „Christus, der aus der Jungfrau geboren

[120] Ep. 34 (77).
[121] Poet. 346, CXVII; PL 100, 619C. 622D. 967B.
[122] PL 100, 1066f. Vgl. hierzu Adv. Felicem V, 7: ... *interpellat ... dum ... Patri hominem, quem suscepit, quasi nostrum pignus ostendit* (PL 101, 194B).
[123] PL 101, 45.
[124] PL 100, 1068BC.

wurde, wahrer Gott und Gottes eigener Sohn" sei. Er warf ihnen vor, sie wollten nicht glauben, daß „sein Fleisch, das für uns am Kreuze hing, jetzt hineinverwandelt ist in die vergeistigte Herrlichkeit des Christ-Gottes". Er wandte sich gegen diese Ansichten, weil die „glorreiche Verherrlichung des Leibes Christi" aufs innigste mit der Herrlichkeit zusammenhängt, die uns versprochen ist[125].

Man kann also nicht sagen, Alkuin habe wegen der Betonung der Gottheit Christi dessen Menschheit ganz aus den Augen verloren und seine Mittlerschaft nicht mehr gesehen. Aber es lassen sich dennoch Symptome aufweisen, die einen allmählichen Wandel anzeigen, der sich auch auf das Bild des Menschen und Mittlers Jesus Christus erstreckte.

Alkuin sprach ungleich häufiger von Christi Gottheit als von seinem Mittlertum. Dazu kommt, daß sich die Stellen, die Christus als Mensch und Mittler bezeugen, vorwiegend in den theologisch-exegetischen Schriften finden, in denen Alkuin ganz von seinen Vorlagen abhängig war. Bei den Belegen für die Betonung der Gottheit ist das Verhältnis gerade umgekehrt. Sie sind in den persönlichen Briefen und in den Gedichten häufiger als in den Kommentaren und Traktaten. Außerdem fehlt bei Alkuin die beliebte Parallele Adam-Christus fast vollständig[126]. Als Haupt der Menschheit und der Kirche wird Christus nahezu ausschließlich in den Schriftkommentaren angesprochen, in denen Alkuin kaum eigene Gedanken bietet, und wir werden in einem späteren Abschnitt sehen, daß seine Auffassung von der Kirche sehr wenig von daher geprägt wurde.

Demgegenüber gibt es eine Reihe von Zeugnissen, die beweisen, daß Christus sehr stark als auf der Seite Gottes und dem Menschen gegenüberstehend empfunden wurde. Man lese etwa die Stelle aus Alkuins Werk De fide S. Trinitatis II, 1, wo zur Erklärung von Jo 17, 21: *ut unum sint in nobis*, gesagt wird:

Nec etiam dixit: Ego et ipsi unum sumus, quamvis per id, quod Ecclesiae caput est et corpus eius Ecclesia, possit dicere: Ego et ipsi, non unum, sed unus; quia caput et corpus unus est Christus; sed divinitatem suam consubstantialem Patri ostendens, dum ait: ‚Ut sint unum, sicut et nos unum sumus' (Jo 17, 23)[127].

---

[125] Ep. 41 (84). Derselbe Gedanke wird auch in De fide S. Trinitatis III, 20 (PL 101, 52) ausgesprochen.

[126] In dem oben (Anm. 123) erwähnten Kapitel über den Mittler Christus stellt Alkuin nicht Adam als Todbringer Christus als Lebensspender gegenüber, sondern sagt, daß der Tod durch Satan, das Leben durch Christus vermittelt worden sei. — Vgl. jedoch die Gegenüberstellung Adam-Christus in Ep. 133 (201): *Ita et inde redemptor noster et reparator primae perfectionis, sicut Adam sexta die ex virgine terra creatus est, ita ille sexta aetate ex virgine Maria factus est homo, ut senarii numeri perfectionem suo ditaret adventu, quam in primi hominis monstravit conditione.* — Derselbe Vergleich kehrt in dem Synodalschreiben der fränkischen Bischöfe von 794, das wahrscheinlich von Alkuin verfaßt wurde, wieder (MGH Conc. II, 1, 152), und ebenso im Werk Adv. Felicem VII, 9 (PL 101, 211 B).

[127] PL 101, 24 BC.

Einerseits wird hierin die ontische Verbindung Christi mit der Kirche anerkannt, andererseits aber wird Christus gerade seiner Gottheit wegen der Kirche gegenübergestellt. Die Trennung zwischen Christus und der Menschheit führte dahin, daß es ihm gegenüber neuer Mittler bedurfte. Dieses Bedürfnis wurde noch verstärkt durch das starke Bewußtsein von der richterlichen Gewalt Christi[128]. Vielleicht gehört die Entstehung und starke Verbreitung der Gebetsverbrüderungen, die man sonst vor allem mit dem germanischen Gemeinschaftsdenken in Zusammenhang bringt, mit in diesen Zusammenhang. Nicht nur die Heiligen des Himmels, sondern auch die Frommen auf dieser Erde gewinnen als Fürbitter an Bedeutung, sobald Christi Mittlerschaft verdunkelt wird. Wir möchten nicht behaupten, daß darin der einzige oder auch nur einer der entscheidenden Gründe für das Entstehen der Gebetsverbrüderungen zu sehen sei. Das germanische Genossenschaftswesen und ein stark entwickeltes Sündenbewußtsein haben sicher mehr dazu beigetragen. Trotzdem kann man auch den hier angeführten Grund mit in Betracht ziehen. Einige Texte mögen zeigen, wie sehr es Alkuin darum zu tun war, Mittler und Fürsprecher bei Christus zu gewinnen.

In einem Brief bat Alkuin Karl den Großen, daß er ihm gestatte, in Tours zu bleiben, um sich auf den Tod vorzubereiten:

Quapropter deprecor vestrae invictae bonitatis misericordiam, ut nullatenus mens sancta, voluntas benigna, quae in vobis est, meae irascatur infirmitati, sed pia conpassione fessum concedat requiescere, orationibusque pro vobis instare et praevenire faciem aeterni iudicis in confessione et lacrimis; ut si quoquo modo, deo Iesu miserante, metuendas antiqui hostis accusationes evadere valeam, et aliquem sanctorum habere adiutorem merear, mecum stantem, pro meaque intercedentem fragilitate[129].

An die Mönche von Fulda schrieb er:

... discant officiales esse boni in domo Dei, ut benedictionem et gratiam per intercessionem sancti Bonefacii patris sui, a Deo Christo recipere mereantur ... Direxi unum pallium storacium ad corpus sancti Bonefacii patris nostri, de cuius sancta intercessione pro peccatis meis magnam habeo fiduciam ...[130].

Man sieht, wie hier die Heiligen als Mittler zwischen den sündigen Menschen und Christus, den ewigen Richter, treten. Die Stellen, an denen Alkuin das Gebet seiner Freunde und Bekannten erbittet, sind so zahlreich, daß es genügt, irgend einen seiner Briefe zu lesen, um sich davon zu überzeugen, welche Rolle er dem fürbittenden Gebet zuschrieb. Als Beispiel, in dem der Freund wie oben die Heiligen als Fürbitter vor dem Richter Christus erscheint, führen wir einen Brief an Arno von Salzburg an:

„Im Schrecken vor diesem Gericht erzittere ich ganz und gar ... und ich harre aus an dem mir bestimmten Ort und warte, gestärkt durch Deine heiligen Ratschläge und durch Deine Gebete, wann mein Herr von der Hochzeit zurückkommt und an die Tür pocht (um zu sehen), ob er den Wächter des Hauses

[128] S. oben die Texte von Anm. 104ff. Vgl. auch De fide S. Trinitatis III, 18 (PL 101, 50f).
[129] Ep. 238 (383).
[130] Ep. 250 (405).

wachend findet. O, daß ich Dich, wenn der Augenblick dieser furchterregenden Stunde vorüber ist, am Leben zurücklassen dürfte, damit Du so für meine Sünden betest, wie sie es nötig machen[131]".

Die geschichtlichen Gründe für die Entwicklung, die in derartigen Texten greifbar wird, haben wir schon weiter oben besprochen (S. 11ff). Wir werden im folgenden Abschnitt auf sie zurückkommen. Daher wenden wir uns sogleich dem letzten der Christusnamen zu, die wir in dieser Arbeit behandeln wollten.

6. Heiland und Erlöser

Was Alkuin über die Erlösung gelehrt hat, kann man am deutlichsten in seinem Werk De fide S. Trinitatis sehen, das sich an der Theologie des Augustinus orientiert. Dazu kommt vor allem noch der Brief an Karl den Großen über die Frage, wer den Preis der Erlösung, d. i. das Blut Christi, bekommen habe[132]. Alkuin vertrat die Ansicht, daß nicht der Tod, der ja überhaupt kein reales Sein habe und außerdem über Christus keinerlei Macht besaß, weil der Gottmensch ohne Sünde war, den Preis der Erlösung empfing, sondern der Vater. Denn er war der Beleidigte und ihm gegenüber mußte Genugtuung geleistet werden. Alkuins Erlösungslehre liegt also in der Richtung, die späterhin durch Anselm von Canterbury herrschend geworden ist. Er stellte sich damit gegen die realistische Auffassung vom Tod und dessen Macht, wie sie die Kirche des Ostens hatte, und war in diesem Punkt eindeutig westlich-lateinischer Theologe.

Aber nicht so sehr um die theologisch-systematische Lehre Alkuins geht es uns hier. Wir wollen vielmehr der Frage nachspüren, was für ein Christusbild hinter dem Titel *salvator* steht, der sich bei Alkuin immer wieder findet[133]. Wenn man die Stellen durchmustert, an denen Alkuin den Salvatortitel verwendet, so fällt auf, daß in sehr vielen von ihnen Christus im Glanz göttlich-königlicher Macht erscheint. Dabei wird oft der Salvatortitel zusammen mit *redemptor* verwandt. Einigemale steht nur *salvator*. Eine Stelle, an der *redemptor* allein in ähnlich bezeichnender Hervorhebung verwandt ist, findet sich z. B. in Alkuins akrostichischem Kreuzhymnus[134]. Aber derartige Stellen sind selten. Einige Zitate mögen verdeutlichen, wie Alkuin von Christus als Heiland und Erlöser redete.

---

[131] Ep. 239 (384f). Vgl. hierzu Ep. 125 (184) an Leo III.: *En ego, morbidum peccatis pecus ad tuas, beatissime pastor, recurro consolationes; obsecrans, uti me intercessione tua apud eum adiuves, qui me sanguine suo liberavit.*

[132] Ep. 307 (466ff). Es ist bezeichnend, daß die Diskussion durch einen „griechischen Weisen" entstand, der offenbar am Hof Karls die Frage nach dem Empfänger des Lösegeldes für unsere Erlösung aufgeworfen hatte.

[133] Am häufigsten ist der Titel im Kommentar zum Buch des Predigers, den wir aber nicht in Betracht ziehen, weil er weitgehend fast wörtlich von Hieronymus abhängt.

[134] *Optimus ad regnum nos fidus et ille redemptor*
Reddidit et rigidum signo superavit in isto
Belligerum evertens de regni sorte Satanan (Poet. 224). Vgl. auch Ep. 252 (408): ... *omnium redemptor Deus Christus.*

Hierher gehört der oben (S. 325) zitierte Schluß des Einleitungsgedichtes zu einer Bibelhandschrift, wo die Titel *rex, opifex rerum, hominum redemptor et auctor, salvator* nebeneinander stehen[135].

An Arno von Salzburg schrieb Alkuin: *Si ille deus et dominus omnium, redemptor et salvator humani generis non dedignatus est venire ministrare, non ut ministraretur ei; quanto magis et nos debemus* ...[136].

Im Brief an einen englischen Priester heißt es: *Deus, Dei filius, salvator et redemptor omnium fidelium augeat numerum vestrum et vos proficere faciat in omni bono et sapientia, filii karissimi*[137].

Im zweiten Buch gegen Felix läßt Alkuin Christus selber zu den Irrlehrern sprechen: *Cur, quaeso, Redemptorem vestrum non agnoscitis? Cur Deum indutum pro vobis carne nescitis? Salvatori vestro necem paratis. Auctorem vitae ad mortem ducitis: Deus vester sum, quem suspenditis* ...[138].

Wir haben zuerst die Stellen angeführt, die beide Titel, *salvator* und *redemptor*, bieten. Es mögen noch zwei Texte folgen, in denen der Salvatortitel allein steht. Der Anfang eines Briefes an Karl den Großen lautet: *In nomine Dei Christi Salvatoris mundi. David, Christo Domini, Albinus perpetuae pacis et prosperitatis in Domino salutem*[139]. Und im Briefschluß des Schreibens an Elipand heißt es: *Qui legat, feliciter legat et veraciter intellegat et fideliter credat, quae dicta sunt, quatenus aeternaliter regnare mereatur cum eo, de quo nobis sermo est, salvatore nostro deo vero et vivo, domino Iesu Christo*[140].

Die Texte reden eine so deutliche Sprache, daß wir sie nicht weiter zu kommentieren brauchen. Der *salvator mundi* ist der Gottkönig Jesus Christus. Wie kam es, daß gerade der Erlösertitel sich so eng mit dem Gottkönigtum Christi verband?

H. Linssen hat die Entwicklung und Verbreitung der liturgischen Texte untersucht, in denen Christus als *salvator* angesprochen wird[141]. Er kommt zu dem Ergebnis, daß man als Ursprungsort für den Salvatortitel die hellenistische Umwelt der Kaiserzeit und den heidnischen Kaiserkult annehmen müsse[142]. Wenn das richtig ist, dann war dieser Christusname von vornherein vom Bild des Herrschers bestimmt, und man sieht unmittelbar ein, wieso er sich spontan zu Formeln ausweitet wie *salvator mundi, salvator humani generis* u. ä.

---

[135] Vgl. auch die zu Anm. 23. 70. 124 gehörigen Texte, in denen der Salvatortitel vorkommt.

[136] Ep. 173 (286).

[137] Ep. 293 (451).

[138] Adv. Felicem II, 2 (PL 101, 147C).

[139] Ep. 307 (466). Vgl. auch den Titel der Ep. 90 (134) an Abt Usuald von Montamiata: *Domini Dei Salvatoris mundi Sanctissimae Congregationis et Pio Patri Usualdo* ... (Dieses Kloster war dem Erlöser geweiht. Darum schreibt dann Alkuin auch im Text des Briefes:) *Immo et tam nobilis rex nobiles debet habere ministros.*

[140] Ep. 166 (274). Weitere Belegstellen s. Ep. 214 (358); Kommentar zum HL (PL 100, 660C); Adv. Elipandum III, 9 (PL 101, 277A).

[141] Heinr. Linssen, Theos Soter: Jahrb. f. Liturgiewiss. 8 (1928) 1–75.

[142] Ebd. 59ff.

Der Herrscher als Heilbringer ist ein Ursymbol. Seine Macht und der Glanz seines Hofes sind ein Gleichnis der göttlichen Macht und Herrlichkeit. Daher wundern wir uns nicht, wenn auch Alkuin königliche und göttliche Attribute mit dem Heilandsnamen verband. Aber wir wollen uns die Frage vorlegen, auf welchem Weg er mit dem Salvatortitel vertraut wurde, um noch einmal den Quellen nachzuspüren, aus denen er seine Frömmigkeit schöpfte.

Der Salvatortitel begegnet uns im frühen Mittelalter nicht selten als Kirchenpatronat. Der von Gregor dem Großen nach England gesandte Augustinus errichtete in Canterbury als Haupt- und Mutterkirche eine Salvatorkirche. Es wird wohl richtig sein, wenn Levison meint, daß ihn dabei vor allem der Gedanke an die päpstliche Lateranbasilika geleitet habe, die zunächst denselben Titel trug[143] (erst im 9. Jahrhundert erhielt sie Johannes als Patron). Angelsächsische Missionäre ahmten das Beispiel Augustins nach. So errichtete Willibrord in Utrecht eine Salvatorkirche und Bonifatius stellte seine Lieblingsgründung Fulda, die er als Bollwerk gegen den heidnischen Osten vorschob, unter dieses Patronat, das nach G. Schreiber vom 9. bis 11. Jahrhundert im deutschen Raum besonders beliebt war[144]. Auf diese Vorliebe deutet auch die Tatsache hin, daß auf der Ostempore der Pfalzkapelle zu Aachen ein Salvatoraltar errichtet wurde.

Vielleicht liegen alle hier angeführten Salvator-Patronate[145] in einer ähnlichen Richtung: Man wollte dem neuen König Christus im römischen Reich oder in einem der späteren Missionsgebiete huldigen und sich unter seinen heilbringenden Schutz stellen. Deshalb errichtete man dem Salvator Christus ein Heiligtum. Er trat an die Stelle der alten Götter und übernahm im griechisch-römischen Raum auch den göttlichen Heilandsnamen, wahrscheinlich in bewußtem Gegensatz zu den heidnischen Göttern und Kaisern, die diesen Namen getragen hatten[146]. H. Linssen hat in der erwähnten Studie über den Salvatortitel nachzuweisen versucht, daß dieser auch dort, wo er in der Septuaginta und im Neuen Testament vorkommt, aus der Liturgie stammt und nicht umgekehrt die Liturgie von der Heiligen Schrift abhängig ist. Er weist dabei auf die Stellen in der Heiligen Schrift hin, die auch schon formelhaften Charakter tragen oder sogar einen deutlichen Gegensatz gegen andere, falsche „Heilande" verraten[147].

[143] W. Levison, England and the Continent 34f.

[144] G. Schreiber, Volksreligiosität im deutschen Raum: Volk und Volkstum, München 1936, 41 (ohne Belege).

[145] H. Linssen, a. a. O. 64f, nennt für den Orient folgende Salvatorkirchen: Panopolis in Oberägypten (deren Benennung nach hll. Martyrern — als Distinctivum — auf die Existenz weiterer Salvatorkirchen im selben Raum hindeutet), das *μαρτύριον τοῦ σωτῆρος* auf Golgotha aus der Zeit Konstantins (auf den ja auch die Erlöserkirche in Rom zurückgeht) und die noch ältere Erlöserkirche zu Edessa.

[146] Linssen, a. a. O. 62ff.

[147] Linssen, a. a. O. 50ff. Es werden unter anderen folgende Schrifttexte genannt: Pss 23, 5; 24, 5; 26, 9; 64, 5; 78, 9; Jo 4, 42; Tit 3, 4–7; 1 Jo 4, 14.

Es ist schwer zu sagen, wie weit sich Alkuin derartiger Zusammenhänge bewußt war. Wahrscheinlich kannte er die geschichtlichen Hintergründe nicht. Aber er ist lebendiger Zeuge einer Tradition, in der sich der Heilandsname eng mit königlich-göttlichen Attributen verband. Eine Tradition, die durch antiarianische Einflüsse noch verstärkt worden sein mag.

In den liturgischen Texten erscheint der Salvatortitel (σωτήρ) vor allem im griechisch-byzantinischen Raum. Das ist nach dem, was wir über das Salvator-Patronat gesagt haben, nicht verwunderlich. In der lateinischen Liturgie kommen Salvatorformeln nur selten vor, soweit es sich um den römischen Liturgiebereich handelt. Dagegen häufen sie sich im gallisch-spanischen Raum[148]. In irisch-angelsächsischen Quellen finden sie sich ebenfalls und scheinen hier früher als im gallikanischen Bereich heimisch gewesen zu sein[149]. Vermutlich sind die irischen Mönche, deren großes Vorbild die Ägypter waren, durch östliche Quellen mit dem Salvatornamen bekannt geworden. Aber auch spanischer Einfluß mag wirksam geworden sein[150]. Es scheint somit nicht ausgeschlossen, daß bei der Verbreitung der Salvatorformeln in liturgischen Texten derselbe Weg eine Rolle gespielt hat wie im Falle des Meßcredos, das vom Osten über Spanien nach Irland und England, von dort ins Frankenreich und schließlich nach Rom kam[151]. Diese Annahme findet auch darin eine gewisse Stütze, daß im römischen Liturgiebereich, wo der Salvatortitel sonst sehr selten ist, Salvatorformeln vor allem in den erst später ausgebildeten Texten des Weihnachtsfestkreises auftauchen[152].

Besondere Erwähnung verdient die Formel *Salvator mundi qui vivis* (bzw. *qui regnas*) ..., die sich am häufigsten im Missale Gothicum und mehrfach im Missale Gallicanum vetus, im Antiphonar von Bangor, im Irish Liber Hymnorum, im Book of Deer, im Gelasianum und schließlich in Alkuins Anhang zum Gregorianum findet[153].

Die Formel *salvator et redemptor*, die bei Alkuin häufig anklingt, wenn sie auch nicht oft in reiner Form auftritt (siehe die oben zitierten Texte), ist offensichtlich Eigengut mozarabischer und

---

[148] Linssen, a. a. O. 9ff; G. Manz, Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache 442f.

[149] So Manz, a. a. O. 443, gegen E. Bishop (s. unten Anm. 153).

[150] Für einen möglichen Einfluß aus Ägypten sprechen die Feststellungen von Linssen, a. a. O., z. B. 46f; für spanische Einflüsse sprechen die Quellenlage der gleich zu besprechenden Formeln *salvator mundi* und *salvator et redemptor*, sowie F. E. Warren, The Antiphonary of Bangor II, London 1895, XXVI, der ebenfalls festgestellt hat, daß die Formel *salvator mundi* sich nur selten in römischen, dagegen häufig in mozarabischen und gallikanischen Quellen findet. — J. A. Jungmann, Die Stellung Christi 84f; 102 Anm. 31; 105 Anm. 44 betont die gallikanische Herkunft vor allem der Schlußformeln mit dem Salvatortitel.

[151] Vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I⁴, Wien 1958, 498ff.

[152] Linssen, a. a. O. 9f.

[153] E. Bishop, Liturgical Note: The Book of Cerne, 256f. (Bishop gibt als Fundort im Anhang Alkuins c. 233 an; richtiger: (ed. Wilson) S. 225, n. CXXXVIII).

irischer Quellen[154]. Wir gehen daher kaum fehl, wenn wir meinen, daß man den Salvatortitel zumindest in bestimmten Verbindungen als Symptom für eine Strömung ansprechen darf, die von Spanien und Irland her die religiöse Welt, in der Alkuin aufwuchs, beeinflußt hat und durch ihn auf die Gestaltung abendländischer Frömmigkeit weiterwirkte. Wir sprachen oben schon von dem Weg, den diese Strömung vermutlich nahm[155]. Vielleicht darf man hier also wieder von einem „spanischen Symptom" reden[156].

Schließlich sei noch auf einen Text aus Alkuins Liber Sacramentorum hingewiesen, der vielleicht verschiedene Deutungen zuläßt. Die Oratio ad complendum der für den Montag an erster Stelle gebotenen Votivmesse *pro peccatis* lautet: *Praesta nobis, aeterne Salvator, ut percipientes hoc munere veniam peccatorum, deinceps peccata vitemus. Per*[157].

Es könnte sein, daß wir es hier mit einer der typisch antiarianischen Orationen zu tun haben, die sich durch Anredewechsel auszeichnen[158]. Oder kann man annehmen, daß der Salvatortitel auf den Vater übertragen wurde? Das könnte auf folgende Weise geschehen sein. Zuerst nannte man Christus *salvator*, gerade weil das ein göttlicher Titel ist. Dann ging die Gestalt Christi langsam immer mehr in der Gottheit auf. So kam es schließlich dahin, daß der Vater als Gott unter einem Titel angesprochen wurde, der eigentlich zunächst den Sohn — aber eben gerade in seiner Gottheit — bezeichnen sollte. In jedem der beiden Fälle ist dieses Gebet ein Beweis für die Einflüsse der antiarianischen Strömung auf Alkuin.

Man kann diesen Abschnitt über das Bild des Heilands und Erlösers Jesus Christus nicht besser abschließen als mit dem begeisterten Lobpreis der Erlösung, den Alkuin in seinem Trostbrief zum Tod der Königin Liutgard an Karl den Großen geschrieben hat:

„Freuen wollen wir uns ob der Erbarmungen unseres Erlösers. Vor Christi Ankunft war Abraham in die Unterwelt (verbannt). Nach Christi Leiden ward einem Räuber das Paradies zuteil. Getötet ward durch Christi Tod der Tod

[154] Belegstellen bei Manz, Ausdrucksformen 442.

[155] Vgl. auch, was oben S. 323 f schon zu diesem Punkt gesagt wurde.

[156] Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß der aus westgotischem Geschlecht stammende Benedikt von Aniane in seinem Kloster eine Salvatorkirche errichtete (Vita c. 17). — Als Kolumbus am 12. Oktober 1492 zum ersten Mal Land sichtete, nannte er die Insel San Salvador. — Bis heute ist in Spanien der Name Salvador sehr gebräuchlich und die Leute, die so heißen, feiern ihren Namenstag bezeichnenderweise am Fest der Verklärung Christi, einem Fest, das Christus in seiner göttlichen Herrlichkeit zeigt.

[157] PL 101, 448 B.

[158] F. E. Warren, The Antiphonary of Bangor XXVII, macht darauf aufmerksam, daß die Christusanrede in der Mehrzahl der Kollekten des Antiphonars (anstelle der Anrede an den Vater) ein deutliches Zeichen für mozarabische Einflüsse sei und von den Kämpfen gegen den spanischen Arianismus herrühre. — J. A. Jungmann, Die Stellung Christi 196ff, macht ebenfalls darauf aufmerksam, daß der Anredewechsel im Westen zuerst in Spanien vollzogen wurde und daß es in der mozarabischen Liturgie oft schwer zu entscheiden ist, an wen sich die Gebete eigentlich wenden.

und ausgelöscht durch sein Blut das feurige Schwert, des Paradieses Wächter. Petrus, ein Erdgeborener, öffnet jetzt die Pforten, die der himmlische Cherub schloß, und die Schlüssel des Himmelreiches hält nun, der noch eben das Fischnetz in Händen hielt. Fülle der Weisheit ist in den Cherubim, in Christus aber die Fülle der Erbarmung. Judäa nur kannte einst den (wahren) Gott, jetzt aber preisen Christus alle die Heiden. Aus Knechten hat er uns zu Freunden gemacht und zu Söhnen die Verbannten. Aufgenommen hat er unsere sterbliche Natur in den Glanz seiner Gottheit. Darob soll sich freuen das Menschengeschlecht, wissend, daß unsere schwache Natur, erhoben über die Chöre der Engel, thront im Himmel zur Seite der glorreichen Majestät des Vaters. O Mensch, welch Todesschicksal kann dich noch betrüben, da deine Natur so verherrlicht und solche Seligkeit bereitet ist der Mühe des Frommen? Gleiche (Herrlichkeit) ist dir gewiß. Tu dich nur an mit dem zweifachen Flügel der Liebe, um dich emporzuschwingen, wohin Christus auffuhr als Sieger[159]".

Dieser begeisterte Text leitet zugleich vortrefflich auf das letzte Thema dieses Kapitels über, auf die Christusfrömmigkeit Alkuins.

7. Christusfrömmigkeit

Vom Thema dieses Abschnittes war im Vorausgehenden immer schon mit die Rede. Trotzdem soll noch ausdrücklich von Alkuins Christusfrömmigkeit gehandelt werden. Wir wollen dabei einige Texte anführen und besprechen, die uns die innerste und intimste Sphäre von Alkuins Christusverhältnis nahebringen.

An seinen Freund Arno von Salzburg schrieb er:

O quam iocunda est caritas et quam dulcis praesentia illius (scl. *Christi*), *et quam felix vita, ubi numquam deerit quod semper amatur ... Utamur hoc mundo perituro in caritate non peritura, ut fruamur Deo in gloria permanente.*

O Domine Jesu, fac nos diligere te et odisse eum, de quo dixisti: ‚Mundus me odit'; ut per te donum Spiritus paracleti accipiamus, ‚quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec scit eum.' Noli nos secundum tuae veritatis promissionem orfanos relinquere, sed mitte in nos spiritum veritatis, qui nobiscum maneat in aeternum.

O rex gloriae, et dómine virtutum, bellator noster et pax nostra, qui dixisti: ‚Confidite, ego vici mundum', vince et in nobis servis tuis: quia sine te nihil facere possumus. Da cum fiducia servis tuis loqui verbum tuum et loquentibus exemplis ostendere, quod ore praedicent. Da velle et perficere. Da, ut misericordia tua praeveniat nos et misericordia tua subsequatur nos; praeveniat ad incipiendum, subsequatur ad perficiendum. Quid plura habemus dicere? nisi ut fiat voluntas tua, qua vis omnes homines salvos fieri. Tua voluntas salus est nostra, gloria nostra et beatitudo nostra.

Per quondam mentis excessum, o frater venerande, haec locutus sum, non tam ordinate quam epistolaris postulat angustia, sed tam affective quam intima cordis conpunctio exegit. Tu tamen, dulcissime pater et familiaris meus, patienter sustine cordis mei lacrimas. Et tecum reconde, quod mecum audisti[160].

Dieser Text zeigt uns einerseits die warme, gefühlvolle Art Alkuins, die gerade in seinen Briefen sehr deutlich zutage tritt. Andererseits sehen wir, wie auch dann, wenn er *‚per mentis excessum'*

---

[159] Ep. 198 (328).

[160] Ep. 156 (254). — Der Ausdruck *bellator noster*, der bei der Erklärung zu Ps 50, 6 nochmals vorkommt (PL 100, 584A), erinnert an die Darstellungen des Utrecht-Psalters, wo Christus dem Beter vom Himmel her zu Hilfe kommt. Gerade in den Psalmen kommt der Salvatortitel häufig vor.

in Gebetsform einen Freund an seine Pflichten erinnert[161], Alkuins Sprache an die Schrift gebunden bleibt, die er ohne Zweifel wieder und wieder betend, lehrend und forschend gelesen und betrachtet hat[162].

Noch um einen Grad gefühlvoller und inniger ist der schon erwähnte Trostbrief zum Tod der Königin Liutgard an Karl den Großen, der mit einem Gebet beginnt:

Domine Iesu, spes nostra, salus nostra, consolatio nostra, qui clementissima voce omnibus sub pondere cuiuslibet laboris gementibus mandasti, dicens: ‚Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos' ...

Nolo, a Deo (scl. *Christo*) *dicatur tibi: ‚O anima, quid gemis? quid plangis iudicia mea? Ego dedi, ego abstuli. Quid habes absque me? Cur tibi displicet, quod mihi placet? Omnia, quae habes, mea sunt beneficia, non tua propria. Te ipsam para, ut possis particeps esse beatitudinis meae. Propter te descendi et patiebar quae legisti in litteris meis ut tibi praepararem mansionem in domo patris mei. Noli tardare soror mea, sponsa mea, surge, propera et veni ad aepulas gloriae meae. Magna sunt, beata sunt, inconparabilia sunt, quae praeparavi tibi.*

Et quamvis magna sint, noli tu tamen aestuare vel dubitare de pretio. Regnum meum tantum valet, quantum es tu. Te ipsam da, et habebis illud. Rex aeternus concupiscit speciem tuam. Non sit in te ruga vel macula. Si quid pulveris ex terrena habitatione inhaeserit tibi, lacrimis lava ut te speciosam, pulchram et desiderabilem inveniat, qui te concupiscit[163].

Auch dieser Text ist bei aller Innigkeit, mit der Alkuin seinen königlichen Freund zu trösten sucht, doch ganz vom Geist der Schrift durchdrungen. Und das Christusbild, das gezeichnet wird, ist das des glorreichen Himmelskönigs, der in der Herrlichkeit auf seine Braut, die Seele wartet.

Eine weitere Steigerung, bei der man versucht ist, schon von „Jesusfrömmigkeit" zu sprechen, bringt ein anderer Trostbrief. Er wurde an die Äbtissin Edilthrud, Königinmutter von Northumbrien geschrieben, nachdem ihr Sohn Ethelred ermordet worden war:

... desiderans toto cordis mei affectu ... ut digna efficiaris in eorum censeri numero, de quibus in evangelio dominus noster Iesus Christus respondit: ‚Omnis, qui fecerit voluntatem patris mei, qui in caelis est, ipse mihi mater et frater.' Quomodo mater, nisi sancta caritate in visceribus cordis perfecti cottidie generatur? Ecce qualem filium poterit pia mater habere, eumdem ipsum Deum regem ac redemptorem etiam et in omnibus tribulationibus consolatorem.

Multae sunt tribulationes iustorum, sed maiores sunt consolationes Christi. In quo debet homo saecularis miseriae eventu contristari? qui fontem totius consolationis, id est Christum, habitatorem possidet in pectore[164].

Ein paar Zeilen weiter spricht Alkuin im selben Brief vom Herrn Jesus als *filius spiritalis* Edilthruds, der zur Rechten des Vaters lebt und herrscht[165]. Der Ausdruck *‚inhabitator pectoris'*

---

[161] In den Briefen an geistliche Freunde ist die Mahnung, das Volk durch Predigt und Beispiel zu belehren, ein ständig wiederkehrendes Thema.

[162] Vgl. was er über die Schriftlesung an die Mönche von St. Vedastus geschrieben hat; Ep. 296 (455).

[163] Ep. 197 (325f).

[164] Ep. 105 (151).

[165] Ebd.: *Sciat dilectio tua, quia filius tuus spiritalis, dominus Jesus non est mortalis. Vivit, vivit et in dextera Dei patris vivit et regnat.*

findet sich außer an der eben zitierten Stelle auch noch in einem Brief an den Patriarchen Paulinus von Aquileja, mit dem Alkuin eng befreundet war[166].

Wir haben in anderem Zusammenhang schon eine Stelle aus dem zweiten Buch gegen Felix zitiert, die in diesem Abschnitt ausführlicher geboten werden soll, weil sie uns zeigt, wie Alkuin auch in der theologischen Diskussion zuweilen eindringliche und innige Worte fand:

Nunquid non haec vox Christi potuit esse quando ductus est ad crucem, quasi dixisset: Cur, quaeso, Redemptorem vestrum non agnoscitis? Cur Deum indutum pro vobis carne nescitis? Salvatori vestro necem paratis. Auctorem vitae ad mortem ducitis: Deus vester sum, quem suspenditis: Deus vester, quem crucifigitis. Quis, rogo, hic error, aut quae insania est? ‚Si affigit homo Deum suum, quia vos affigitis me.' Vides quomodo vox haec ipsarum quodammodo, quae acta sunt, rerum vox sit[167].

Hierher gehören auch die Texte[168], in denen von den *vestigia Salvatoris* die Rede ist, denen Alkuin folgen und die er im Heiligen Land küssen möchte oder die Bemerkung, er freue sich darüber, dieselben Feinde zu haben wie Christus[169].

Hier muß nun auch noch von der Andacht zum Kreuz gesprochen werden, die bei Alkuin sehr stark ausgeprägt war. Wir haben an anderer Stelle ausführlicher über dieses Thema gehandelt[170] und können uns deshalb kurz fassen. Als typisches Beispiel der Kreuzfrömmigkeit Alkuins, die zugleich Christkönigs- und Osterfrömmigkeit war, kann sein Kreuzhymnus gelten, den wir in deutscher Übersetzung wiedergeben:

„Kreuz, du bist Zierde der Welt, von Jesu Blute geheiligt.
Himmlisch Gericht vom Kreuze her hielt der göttliche König.
Sieger nun herrscht er, tilgend das Unheil, besiegt hat den Feind er,
Christ, das erhabene Opfer, für uns an das Kreuz(holz) geheftet.
Heilender Hand erlöste der Hirte sterbend die Schafe.
Hehres, heiliges Heil, am verehrungswürdigen Kreuzholz
Reißt es die Beute an sich und löset fleischliche Bande.
Freiheit schenkt uns gebunden der Könige höchster und selber
Lassend am Kreuze sein Leben, besiegt er den Tod triumphierend.
Auftut die himmlische Burg sich, da endlich der Welt Feind besiegt ist.
Herrlicher aber erscheint noch das ruhmwerte Zeichen, das tragen
Werden die Guten: denn sinnend schauen sollen dann alle —
Tiefer begreifend — wieviele erlöst hat das heilige Leid aus
Ewiger Qual; und (seh'n) auch den Einen, besiegt in der Zeit, um
Die von den Hieben des Feindes Versehrten zu heilen. Und Er als
Wahrer, erhabener Josef soll nun unser Heil sein, der hoch am
Kreuze gelitten, damit nicht der Irrtum den Menschen betöre,
Nicht ihn erfasse und dränge heraus aus dem Lichtkreis des Glaubens.
Siegel des Heils hat des Erdkreises Lenker der Welt dich gegeben.
Oh, mein Leben und Heil! Dir allein seien Lieder geweiht und
Stets mit begeisterter Stimme gesungen das Preislied; mit lautem

[166] *Et qui haec in consolationem spei nostrae promisit, tui est inhabitator pectoris. Qui est virtus et sapientia Dei, in cuius potentia et gratia mirabiliter de Avarorum gente triumphatum est.* Ep. 99 (143)
[167] Adv. Felicem II, 2 (PL 101, 147C).
[168] Oben 310 Anm. 21. 23.
[169] Adv. Felicem VII, 1 (PL 101, 213AB).
[170] H.B. Meyer, Crux, decus es mundi: Festschrift J. A. Jungmann (im Druck).

Saitenspiel, wie sich's gebührt, da der sangesgewaltige David,
Selber der kostbaren Dichtkunst ergeben, bezeugt, daß uns zieme,
Heiliges kündend zu preisen. So nimm dieses Lied, das ich eben,
(Sinnreich) geschmückt, schon begonnen, du (Kreuz), des himmlischen Christus
Wahrhaftes Heil und sein heiliger, strahlender Ruhm du! Dann wohl
Singet dem herrlichen Banner des Kreuzes die Welt auch der Heiden.
Bebend erhebt sich ringsum der Erdkreis, einig den Ruhm des
Kreuzes verkündend. Und sieh, was im innersten Herzen (er fühlet),
Betend tut er es kund: Der schmählich durchbohrt wie ein Frevler,
Heil euch, Er strahlt jetzt in Allmacht! So seligen Glauben im Herzen
Soll nun nicht wieder die Schlange ins alte (Verderben) euch stürzen
Denn jener edle und treue Erlöser verlieh uns die Herrschaft
Wieder. Im Zeichen (des Kreuzes) hat er überwunden den grimmen
Streiter, den Satan, und hat ihn geworfen aus seiner Herrschaft.
Ruhmreiches Kreuz, alle Welt muß zum Danke Geschenke dir weihen!
Nimm denn, erhabenes du, von mir diese strahlende Krone!"[171]

In diesem wie in vielen anderen Texten wird deutlich, was wir schon öfter sahen: Alkuin hatte eine sehr stark von den Vätern her geprägte Frömmigkeit. Schon deshalb war sein Christusbild noch nicht im eigentlichen Sinn mittelalterlich und das Kreuz noch nicht Marterholz, sondern Triumph- und Siegeszeichen. Die antiarianischen Einflüsse, die uns schon mehrfach begegnet sind, verbanden sich innig mit dieser stark österlichen Charakter tragenden Haltung und führten zu dem alles überstrahlenden und überragenden Bild des Christus, der als Gottkönig zur Rechten des Vaters thront und selbst am Kreuze noch wie ein König herrscht.

Gerade deshalb ist es beachtlich, daß man auch bei Alkuin schon ein gewisses Zurücktreten der Osterfrömmigkeit beobachten kann. Hierher gehört die Tatsache, daß er den Sonntag nicht mehr als Auferstehungsgedächtnis, sondern als Tag der Allerheiligsten Dreifaltigkeit feierte[172]. Und von den Wochentagen hat nur der Freitag von Alkuin eine Votivmesse zugewiesen bekommen, die ein heilsgeschichtliches Thema aufnimmt, die Messe vom heiligen Kreuz[173].

Man ginge sicher zu weit, wenn man deshalb sagen wollte, daß sich bei Alkuin schon ein Überwiegen der Passionsfrömmigkeit gegenüber der Osterfrömmigkeit zeige. Aber es ist dennoch bezeichnend, daß unter den Orationen, die vielleicht Alkuin selbst seinem Liber sacramentorum angefügt hat, 14 Kreuzorationen sind[174]. Dazu kommen noch drei Orationen zum Stundengebet, die sich mit dem Leiden Christi beschäftigen. Dem stehen nur fünf Muttergottesorationen gegenüber und einige Gebete für Kanoniker, Hebdomadare und zum Mandatum. Alkuin (oder ein Zeitgenosse nicht lange nach ihm) hatte also offenbar den Eindruck, daß in den bis dahin gebräuchlichen liturgischen Büchern

[171] Der lateinische Text steht Poet. 224. Zur Interpretation des Textes und der Symbolik des akrostichischen Hymnus s. die Anm. 170 zitierte Arbeit.

[172] Vgl. dazu J. A. Jungmann, Der liturgische Wochenzyklus: ZkTh 79 (1957) 49. Der Text der Votivmesse zu Ehren der allerheiligsten Dreifaltigkeit im Liber sacramentorum für den Sonntag steht PL 101, 445f.

[173] PL 101, 454.

[174] Ebd. 463f.

seiner persönlichen Andacht zum Kreuz und Leiden des Herrn nicht genügend Rechnung getragen war. Denn den Liber sacramentorum muß man als eine als Ergänzung gedachte private Sammlung liturgischer Texte verstehen[175]. Alkuin bewegte sich auch in diesem Punkt auf einer Linie, die sich z. B. im Book of Cerne darin äußert, daß am Anfang die vier Leidensgeschichten stehen. Sie brechen zwar nicht mit der Passion ab, sondern bieten auch die Perikopen von der Auferstehung und den nachfolgenden Ereignissen. Aber am Ende der Johannespassion bzw. des Leidens- und Auferstehungsberichtes nach Johannes heißt es: *Explicit passio Christi secundum Iohannem*[176]. Mit dem Wort *passio* wurde auch schon in der Väterzeit gelegentlich das ganze Heilswerk einschließlich der Auferstehung bezeichnet. Das Book of Cerne hatte also darin Vorgänger. Vielleicht ist es dennoch von Bedeutung, daß nur die Berichte vom Leiden und von der Auferstehung Christi in das Buch aufgenommen und unter diesen Titel gestellt wurden, zumal die Leidensgeschichte schon rein stoffmäßig den größten Raum einnimmt. Man hätte dann die Passion des Herrn schon vor Alkuin besonders verehrt und betrachtet, und er hat diese Andacht zum Leiden und Kreuze Christi übernommen und weitergegeben[177].

Die angeführten Symptome erscheinen für sich allein genommen vielleicht recht unbedeutend. Aber von der späteren, mittelalterlichen Frömmigkeit her gesehen erkennt man sie als zukunftsträchtige Keime einer neuen Welt, an der auch Alkuin, und zwar nicht am geringsten Platz, mitgeformt hat.

II.

MARIA, GOTTESGEBÄRERIN

Das Mariendogma und die Marienfrömmigkeit haben sich immer in Abhängigkeit von der Christologie und der Christusfrömmigkeit entwickelt. Daher wollen wir im Anschluß an das Kapitel über Christus wenigstens kurz auch über Alkuins Marienbild und Marienfrömmigkeit sprechen.

---

[175] Vgl. was er darüber an die Mönche von St. Vedastus und von Fulda schrieb; Ep. 296 (455f). 250 (405f).

[176] Die vier Evangelienabschnitte sind immer überschrieben: *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum* ... Den angegebenen Schluß hat nur der Johannestext (Book of Cerne 79).

[177] Hierher gehört der Bericht aus der Vita Alcuini, nach dem Benedikt von Aniane anläßlich eines Besuches in Tours Alkuin fragte, was er eigentlich bete, wenn er sich vor dem Kreuz verneige und still die Lippen bewege. Die Tatsache, daß Benedikt diese Frage stellte, scheint anzuzeigen, daß es sich um eine persönliche Gewohnheit Alkuins handelte, die nicht allgemein verbreitet war. Seine Antwort aber lautete: *Tuam crucem adoramus, Domine, tuam gloriosam recolimus passionem. Miserere nostri, qui passus es pro nobis* (PL 100, 100D). — Es möge in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen werden, daß es bekanntlich Alkuin war, der Rabanus Maurus anregte, sein Werk De laudibus S. Crucis zu schreiben.

Bei der Durchsicht der marianischen Texte, die sich bei Alkuin finden, fällt vor allem auf, daß er sehr oft den Titel *Dei genitrix* verwendet[178]. Gottesgebärerin, das war für ihn offensichtlich der Name Mariens. In der abendländischen Tradition ist er seit Hippolyt von Rom[179] und Prudentius bekannt[180]. Seine häufige und betonte Verwendung wurde aber vor allem durch die Entscheidung von Ephesus gefördert. Relativ wenig Verbreitung fand der Titel in Spanien, wie ein Blick auf die Texte der mozarabischen Liturgie beweist[181]. Zwar hat dort der erbitterte und lange andauernde Kampf gegen den Arianismus die Marienverehrung im allgemeinen[182], aber offenbar nicht die Verbreitung des *Dei-genitrix*-Titels gefördert, in dem doch das Bekenntnis zur Gottheit ihres Sohnes so sprechenden Ausdruck findet. Im Book of Cerne dagegen, über dessen Verhältnis zu den mozarabischen Quellen wir weiter oben schon gesprochen haben[183] und das Zeuge einer Frömmigkeit

[178] Alkuin spricht nicht sehr oft von Maria. Darauf werden wir weiter unten zurückkommen. Aber wo er es tut, findet sich häufig auch der *Dei-genitrix*-Titel. Relativ am meisten ist das in Alkuins Gedichten, vor allem bei den Tituli, der Fall, relativ am seltensten in seinem Liber sacramentorum. In der Muttergottesmesse vom Samstag kommt der Titel gar nicht, in der Messe für die Heiligen, deren Reliquien in einem Hause aufbewahrt werden, einmal, und in den fünf Muttergottesorationen am Schluß des Buches (von denen wir nicht sicher wissen, ob sie Alkuin selbst angefügt hat) zweimal vor (PL 101, 459 D. 464 B). — Im Hadrianum sowie in Alkuins Anhang zu demselben ist der Titel ebenfalls zu finden. Der Name Gottesgebärerin hat im Hadrianum schon seinen festen Platz im Ordo Missae und in den Messen zu den großen Muttergottesfesten (Orationen, Communicantes, Libera nos). In Alkuins Anhang findet er sich aber ungleich seltener und es fällt auf, daß Alkuin in seinen Präfationen zu den Marienfesten nur bei der Assumptio den Muttergottestitel verwendet und ihn sonst auch dann nicht hat, wenn er im Meßformular des Hadrianums vorkommt. Mit der Interpretation dieses Sachverhaltes, der darin besteht, daß Alkuin Maria in seinen außerliturgischen Schriften ungleich häufiger *Dei genitrix* nennt als im Liber sacramentorum und im Anhang zum Hadrianum, werden wir uns weiter unten zu befassen haben.

[179] In Hippolyts (allerdings noch griechisch geschriebenen) Segnungen Jakobs, c. 6.

[180] Prudentius, Psychomachia V, 384. Auf diesen Autor weist Leo Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit, Leipzig 1959, 100, hin. Scheffczyk meint, der *Dei-genitrix*-Titel habe in dieser Frühzeit noch einen poetischen Beigeschmack, da er sich im Abendland zum ersten Mal gerade bei einem Dichter findet. Das ist wohl nicht ganz richtig. Denn, wie gesagt, Hippolyt hat Maria schon 100 Jahre früher so genannt, und zwar in einem betont theologischen Zusammenhang. Vgl. H. Rahner, Die Marienkunde in der lat. Patristik: Kath. Marienkunde I², Paderborn 1952, 141f.

[181] Vgl. Férotin, Lib. moz. sacramentorum 406, die Oration Post pridie vom Fest Mariä Himmelfahrt; ders., Liber ordinum 239, in der Missa omnimoda nach dem Pater noster, und 490f im Kalendarium zum 18. Dezember. — Der Titel ist auch in der mozarabischen Liturgie recht selten, obgleich Maria recht oft *genitrix* genannt wird. Damit stimmt es zusammen, daß nach Scheffczyk (a. a. O. 79) die Antiadoptianer Beatus von Liébana und Etherius Maria nie *Dei genitrix* genannt haben. Man wird daher das Fehlen dieses Titels bei den Adoptianern nicht ohne weiteres zum Ausgangspunkt einer dogmengeschichtlich bedeutsamen Interpretation machen dürfen, wie Scheffczyk es tut (a. a. O. 65ff).

[182] Vgl. J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus: ZkTh 69 (1947) 85f.

[183] S. oben 322f.

ist, die auch Alkuins Beten geprägt hat, wird Maria oft *Dei genitrix* genannt[184].

Wir wundern uns daher nicht, daß Alkuin Maria mit besonderer Vorliebe Gottesgebärerin nannte. Er war es so gewohnt. Dazu kommt, daß er im Kampf gegen den Adoptianismus gedrängt wurde, sich bewußt über die Bedeutung dieses Namens Rechenschaft zu geben. Dabei ist es interessant festzustellen, daß nicht etwa die Gottesmutterwürde Mariens bewiesen, sondern vielmehr aus dem *Dei-genitrix*-Titel gefolgert wird, daß die adoptianische Lehre nicht richtig sein kann. Denn sie führt in der Konsequenz zu einer Leugnung der Gottesmutterschaft. Diese aber und der *Dei-genitrix*-Titel waren so selbstverständlicher Besitz der ganzen Kirche, daß Alkuin dem Felix von Urgel die Leugnung dieser Wahrheit nicht zutraute. Er würde sich dann nämlich ganz offen als *hostis publicus Ecclesiae* gezeigt haben[185]. Alkuin warf gerade in diesem Zusammenhang Felix vor, daß er mit seiner Lehre letztlich in den Irrtum des Nestorius zurückfalle und stellte so bewußt die Verbindung mit der Lehre von Ephesus her[186]. Die erste Feststellung, die wir über das Marienbild Alkuins machen müssen, hat demnach ihre genaue Entsprechung im Bild ihres Sohnes: wie Christus vor allem als Gott gesehen wurde, so Maria vor allem als Gottesgebärerin.

Eine weitere Entsprechung zwischen Christus- und Marienbild kann man darin erblicken, daß Maria wie ihr Sohn als Königin angesprochen wird. Sie ist die Himmelskönigin (*regina poli*)[187] und die Königin unseres Heils[188]. Zwar wird Maria außer an den angegebenen Stellen aus Alkuins Gedichten unseres Wissens sonst nirgends von ihm Königin genannt. Aber man wird annehmen dürfen, daß dieser Titel nicht nur in der gelehrten lateinischen Poesie der Zeit, sondern vielleicht auch oder sogar noch mehr in der Volksfrömmigkeit gebraucht wurde. Denn nicht nur auf den Mosaiken Roms und Ravennas[189], sondern auch im Norden be-

[184] A. B. Kuypers, The Book of Cerne 81. 104. 154f. Auch hier kommt, ähnlich wie in der mozarabischen Liturgie, *genitrix* allein vor (z. B. S. 84. 151).

[185] Adv. Felicem VII, 12 (PL 101, 226A). Vgl. auch ebd. VII, 2 (a. a. O. 213CD) und Ep. 166 (273) an Elipand von Toledo. Da Alkuin offensichtlich den *Dei-genitrix*-Titel als Allgemeinbesitz der ganzen Kirche voraussetzte und daher auch als Argument gegen die Adoptianer verwenden konnte, wird man nicht ohne Vorbehalt und mit entsprechenden Einschränkungen der These Scheffczyks von der „Wiederentdeckung der Deigenitrix-Vorstellung" im Streit gegen den Adoptianismus beistimmen können (a. a. O. 58ff).

[186] Adv. Felicem VII, 2 (PL 101, 213Bf).

[187] S. die Texte zu Anm. 193.

[188] Poet. 305, II; 336, IV.

[189] So in der Anbetung der Weisen in S. Maria Maggiore (5. Jh.) und in San Apollinare nuovo (6. Jh.). Mit einer byzantinischen Krone geschmückt sieht man Maria in Rom in S. Maria Antiqua (5. Jh.) und in einem Fresko der Unterkirche von S. Clemente (8. Jh.). Die älteste uns erhaltene Darstellung der Muttergottes in der Apsis der Kirche, die in der frühen Zeit dem thronenden Christus vorbehalten war, befindet sich in der römischen Kirche S. Maria in Domnica (9. Jh.). Ebenfalls ins 9. Jh. gehören die Darstellungen vom Einband des Evangeliars Karls des Kahlen, vom Drogo-Sakramentar und der Bibel

gegnet uns schon früh das Bild der thronenden Mutter[190], die freilich damals gewöhnlich noch keine Krone trug, wie das in der romanischen Zeit gebräuchlich wurde[191]. Aber selbst wenn der Königintitel noch selten war, so läßt sich doch aus der Art, wie über Maria gesprochen wurde, erkennen, welch hohe Würde man ihr zuerkannte. Als ein Beispiel für viele andere wollen wir die Schlußverse von Alkuins Lobgedicht auf Wilgils, den Vater des heiligen Willibrord, zitieren, den man nach seinem Tod in einer Muttergotteskirche am Ufer des Meeres beisetzte:

Corpus in ecclesia curarunt condere fratres,
Quae constructa maris stat prope litoribus,
Atque sacrata, dei genetrix clarissima Christi,
Nomine fulgescit, virgo Maria, tuo:
In quam te nostris bene credimus esse futuram
In Christo precibus, semper honore potens.
Tu mundi vitam, totis tu gaudia saeclis,
Tu regem caeli, tu dominum atque deum
Ventris in hospicio genuisti, virgo perennis:
Tu nobis precibus auxiliare tuis[192].

Weil Maria den Sohn Gottes und den Himmelskönig geboren hat, deshalb ist sie die hehre Gottesgebärerin und die Königin des Himmels. Deshalb hat sie auch so große fürbittende Macht. Denn ihre Ehre ist so göttlich groß, daß man durch sie alles erlangen kann, was man erbittet. Andererseits ist ihre Güte und Huld nicht geringer als ihre Macht, so daß wir in ihre mütterliche Herablassung und Milde volles Vertrauen haben dürfen. Diese Seite des Marienbildes kommt besonders deutlich in einem Titulus zum Ausdruck, den Alkuin für die Muttergotteskirche des *monasterium Nobiliacense* gedichtet hat:

Virgo Maria, dei genitrix tu intacta tonantis,
Tu regina poli, vitae spes maxima nostrae,
Ut tibi cultus, honor fieret memorabilis istic,
Tu quoque respiceres solita pietate precantes
Hic famulas famulosque dei, mitissima virgo.
Tu precibus nostris semper clementer adesto,
Atque dies nostros precibus rege semper ubique,
Ut nos conservet Iesu pia gratia Christi[193].

Die Fürbitte der milden und gütigen Gottesmutter steht auch in den Votivmessen vom Samstag in Alkuins Liber sacramentorum als Thema im Vordergrund[194] und bestimmt die Orationen zur

von St. Paul vor den Mauern, die Maria in herrscherlicher Würde thronend, bzw. im Kreis der Apostel zeigen. Ob es derartige Darstellungen im Norden nicht nur in der Kleinkunst, sondern auch schon in den Kirchen gab, derart, daß Maria auch hier bereits in der Apsis dargestellt wurde? Scheffczyk, a. a. O. 32f, spricht sich, gestützt auf einen Text bei Rabanus Maurus (MGPoet. lat. II, 214), für diese Annahme aus.

[190] So im Book of Kells (um 800 oder bald danach).

[191] Frühe Beispiele sind die Anm. 189 genannten Darstellungen von S. Maria Antiqua und S. Clemente. Vgl. hierzu und zu Anm. 189 K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst I, 624.

[192] Poet. 220.

[193] Poet. 325, XII. Vgl. auch ebd. 313, XC; 338, XVI; 341, IV.

[194] PL 101, 455f.

Gottesmutter, die am Ende dieses Werkes (vielleicht aber nicht von Alkuin selbst) angefügt worden sind[195].

Es mag sein, daß dieser Zug des Marienbildes mit dem zeitgenössischen Ideal der adelig-königlichen Frau, die beim Herrscher fübittend für Milde und Barmherzigkeit eintritt, in Zusammenhang stand[196]. Die bei Alkuin überlieferten Texte lassen jedoch keinen sicheren Schluß auf einen derartigen Zusammenhang zu. Es ist überhaupt schwer auszumachen, ob und inwieweit das zeitgenössische Frauenbild auf die Vorstellung von Maria eingewirkt hat. Alkuin weist zwar darauf hin, daß die Gottesmutter aus königlichem Geblüt stammte. Aber das geschieht in der theologischen Auseinandersetzung mit Felix von Urgel, der behauptete, daß aus einer „Magd" nur ein „Knecht" geboren werden könne[197]. Im übrigen ist es auffällig, daß Alkuin in seinen Briefen an weltliche und geistliche adelige Damen nur zweimal auf Maria als Vorbild und Führerin zu sprechen kommt[198]. Daher muß man es dahingestellt sein lassen, ob die *pietas* und *clementia* den Armen gegenüber, die Alkuin in seinen Frauenbriefen neben der *castitas* und der *modestia* häufig als Tugend der edlen Frau erwähnt, mit dem Marienbild in Zusammenhang gebracht werden können[199], obgleich man natürlich zugeben muß, daß diese Tugenden in der barmherzigen Milde der Gottesmutter, die fürbittend für den Sünder eintritt, eine gewisse Entsprechung haben.

Wo spricht Alkuin eigentlich von Maria als Fürbitterin? Diese Frage führt uns vielleicht im Verständnis des Alkuinschen Marienbildes weiter. — Maria ist schon früh um ihre Fürsprache bei Gott gebeten worden, wie vor allem die liturgischen Texte aus dem Osten und, vielleicht etwas zurückhaltender, aber doch deutlich genug, die westlichen Liturgien zeigen[200]. Es ist also nichts Auffälliges daran, daß auch in der Zeit Alkuins Maria um ihre Fürsprache angegangen wurde. Auffällig ist nur, daß das bei Alkuin fast ausschließlich in Texten geschieht, die entweder zur Liturgie gehören oder liturgische Räume schmücken sollten. In seinen Lehrschriften und vor allem in seinen Briefen ist, wie

[195] A. a. O. 464 AB.

[196] So Scheffczyk, a. a. O. 487 ff.

[197] Adv. Felicem VI, 2 (PL 101, 201 C).

[198] Ep. 300 (459) an Äbtissin Edilburg, die Tochter Offas von Mercien: *Et virgo, quocumque ierit, agnus sequitur eam (eum?). O nimium felix, cui nec felicior ullus, quae beata Dei genetrice ducente, omnia secreta caelestis regni intrare merebitur penetralia.* Vgl. eine ähnliche Stelle in Ep. 280 (438).

[199] Vgl. Ep. 79 (120 ff), Ep. 68 (112), Ep. 62 (105), Ep. 36 (78), Ep. 105 (151 f), Ep. 154 (249), Ep. 300 (458 f). — In Ep. 228 (371 f) wird Gisla, die Schwester Karls des Großen *virgo clarissima* genannt. Ein Titel, der auch der Muttergottes gegeben wurde. Nach Ep. 241 (386 f) soll Gundrada am Hofe Karls als *solacium miserum* und *consilium timidorum* wirken. — Die Äbtissin Regnoida wird von Alkuin *dulcissima et sanctissima mater* genannt; Ep. 297 (456). — Wir glauben jedoch nicht, daß man aus diesen Anklängen an Titel der Gottesmutter schon mit Sicherheit auf einen Einfluß des zeitgenössischen Frauenideals schließen kann, da sie zu selten und zu wenig deutlich sind.

[200] Vgl. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi 253 (im Register unter: Maria als Fürsprecherin).

wir schon sagten, überhaupt nur selten von Maria die Rede, und wenn er von ihr spricht, dann geschieht es fast immer um einer anderen Frage willen, die die Erwähnung der Gottesmutter nach sich zieht. In bezug auf die Briefe Alkuins kann man mit vollem Recht sagen, daß der heilige Martin öfter erwähnt und gepriesen wird als Maria, allerdings aus dem einfachen Grund, weil Tours ein Martinskloster mit einer Martinskirche besaß. Wären Kloster und Kirche Maria geweiht gewesen, so wäre das Verhältnis sicher umgekehrt ausgefallen.

Aus dieser einfachen Feststellung folgt aber, daß für Alkuin (und sicher auch für seine Zeitgenossen) die Verehrung eines Heiligen stark an seine „Gegenwart" in den Reliquien und (wenn diese, wie im Fall Mariens fehlten) durch das Patronat gebunden war. Das ist vielleicht nicht sehr verwunderlich, wo es sich um irgendwelche Heilige handelt. Aber im Fall der Gottesmutter lohnt es sich, auf diese Tatsache hinzuweisen. Sie zeigt, daß Maria für Alkuin noch nicht so sehr aus der Schar der übrigen Heiligen herausgehoben war, wie wir heute zu sehen gewohnt sind, und es war für ihn sicher viel weniger, wenn überhaupt, verwunderlich, wenn etwa im Kloster des heiligen Vedastus ein Altar *Sanctae Mariae et Clementis* stand, zu dem er einen Titulus dichten sollte[201]. Maria mußte sich, wie andere Heilige auch, mit einem anderen in den Altar teilen.

Die Marienverehrung ist im Zusammenhang mit den Streitigkeiten um die wahre Gottheit Christi gewachsen. Das erklärt uns, warum Maria als Gottes-Mutter aus theologischen Gründen aus der Schar der übrigen Heiligen heraus und an die Seite ihres Sohnes gestellt wurde. Als Gottesmutter nahm sie teil an der königlichen Würde und Herrscherstellung ihres Sohnes und trat so an die Spitze der Heiligen.

Auf der anderen Seite hat die Marienverehrung vor allem in der Frömmigkeit und in der Liturgie ihren lebendigen Niederschlag gefunden, wo die Heiligen als Patrone und Fürbitter gegenwärtig und in diese Welt hineinwirkend gesehen werden. So wurde Maria, die, wenn man so sagen darf, von den „Theologen" zur Gottesmutter gemacht worden war, von den hilfs- und schutzbedürftigen „Betern" zur mächtigen Patronin und Fürsprecherin erhoben, die zwar im Himmel mit Christus thront, aber im Kult, im Kultbild und im Kultgebäude doch in dieser Welt anwesend ist und in ihr wirkt.

Beides aber, die Erhöhung Mariens an die Seite ihres Sohnes und ihr sie vergegenwärtigendes Hineinwirken in diese Welt, führten dazu, daß Maria nicht mehr so wie früher vor allem in ihrer geschichtlichen Stellung zwischen Altem und Neuem Bund gesehen und dieser Stellung entsprechend in die Schar der Heiligen eingeordnet wurde, sondern, gleichsam geschichtslos geworden, in der Hierarchie der aller Zeitlichkeit gleich gegenwärtigen jenseitigen

[201] Poet. 310, XIII.

Welt den höchsten Platz nach Christus, aber vor den Engeln, Patriarchen und Propheten zugewiesen bekam. So erscheint Maria z. B. in einem Titulus Alkuins nach Christus und vor Michael und Stephanus[202] an einer Stelle, die sie in der Folgezeit (man denke etwa an die Allerheiligenlitanei, wie wir sie heute kennen) behalten sollte. Das war aber nicht immer so. Es gibt deutliche Beispiele dafür, daß Maria früher im „geschichtlichen" Sinn zwischen den Engeln und den Gerechten des Alten Bundes einerseits und den Heiligen des Neuen Bundes andererseits eingereiht wurde. So etwa im Book of Cerne[203], also in Alkuins Heimat und nicht allzulange vor ihm.

Wenn wir abschließend nach dem fragen, was man Alkuins Marienfrömmigkeit nennen könnte, so ist die Antwort weder sehr leicht zu finden noch sehr eindeutig. Sicher scheint zu sein, daß Alkuin kein sehr betontes, persönliches Verhältnis zu Maria hatte. Das beste Zeugnis dafür liefern seine Briefe, in denen er nicht ein einziges Mal eine persönliche Andacht verrät, während sie seine Christusfrömmigkeit so reich bezeugen. Man kommt kaum auf zehn Briefe, in denen Maria erwähnt wird und wenn es geschieht, dann gewöhnlich nur, weil die Adressaten in einem Marienkloster leben[204], weil im Zusammenhang mit Zahlenspekulationen der Vergleich zwischen Adam und Christus auftaucht[205], weil Alkuin den Bau einer Muttergotteskirche lobt[206] oder gegen Elipand argumentiert[207]. Einmal fragt er, ob das Asylrecht, das Maria gewähre, denn minder geachtet werden dürfe als das der heidnischen Juno[208], und zweimal ist von Maria als Vorbild für Klosterfrauen die Rede[209]. Auf eine besondere Marienfrömmigkeit kann man aus derartigen Texten nicht schließen. Auch die theologischen Schriften kommen hierfür nicht in Betracht. Denn wenn Alkuin dort gegen die Adoptianer argumentiert, so erwähnt er Maria immer nur um Christi willen und nie so, daß man etwas von einer eigentlichen Marienfrömmigkeit spüren könnte[210]. In den exegetischen Schriften vermißt man ebenfalls

[202] Ebd. 343, XVIII.

[203] A. B. Kuypers, Book of Cerne, nn. 15. 16. 27. In n. 18 findet sich auch dort schon die „hierarchische" Reihenfolge mit Maria an der Spitze. — Vgl. auch E. Bishop, Liturgica Historica 137ff, über die Allerheiligenlitanei des Stowe-Missale. Johannes d. T. steht dort (wie übrigens auch im Ms. Royal 2 A. 20 aus dem 8. Jh. im Anhang des Book of Cerne 211f) nach den Erzengeln und vor Maria. — Dagegen wird im Liber de psalmorum usu und in den Officia per ferias, die sicher nicht lange nach Alkuin und in seinem Umkreis entstanden sind, Maria mehrmals vor allen anderen Heiligen genannt (PL 101, 477B. 487A. 498B. 522C. 602B). Es gibt aber auch andere Texte, die sich mit denen des Book of Cerne nach Form und Inhalt berühren und noch die „geschichtliche" Reihenfolge aufweisen (ebd. 585C. 590D. 592A usw.). Diese Eigentümlichkeit bietet vielleicht auch die Handhabe für die Datierung der entsprechenden Gebete in die Zeit vor bzw. nach Alkuin).

[204] Ep. 91 (135).

[205] Ep. 133 (201).

[206] Ep. 154 (249).

[207] Ep. 166 (273).

[208] Ep. 245 (397).

[209] S. oben Anm. 198.

deutliche Spuren einer besonderen, persönlichen Zuneigung zur Mutter des Herrn[211].

Um so beachtlicher ist es, daß Alkuin in seinen Liber sacramentorum zwei Marienmessen aufgenommen und den Samstag der Gottesmutter geweiht hat. Daß in den Tituli zu Marienkirchen und Muttergottesaltären Maria mit hohen Worten gepriesen wird, erklärt sich zum Teil daraus, daß es sich um Gedichte handelt, bezeugt aber auch, daß Alkuin die Gottesmutter verehrt hat[212].

Wir möchten aus dem eben und dem schon früher Gesagten folgenden Schluß ziehen: Alkuin war gerade in seinem Verhältnis zu Maria typischer Vertreter einer Zeit der Übergänge. Er lebte nicht mehr in jenen Jahrhunderten, wo nahezu ausschließlich Blutzeugen verehrt wurden, zu denen nur langsam auch andere Heilige hinzutraten. Aber auch für ihn ist noch der Besitz von Reliquien das Mittel, sich der „Gegenwart" und Huld eines Heiligen zu versichern. Daher seine häufigen Bitten um Reliquien[213]. Da es aber von Maria keine Reliquien gibt, mußte man sie als Patronin, der man sich anvertraute und weihte, der man ein Haus, eine Kirche, einen Altar baute, deren Gedächtnis man an den großen Marienfesten feierte und der man einen Tag der Woche weihte, in diese Welt hereinziehen. Daß man sich aber überhaupt um ihre Gegenwart, um Beziehungen zu ihr bemühte, das hat seinen Grund in der hohen und besonderen Stellung, die sie als *Dei genitrix* und als Himmelskönigin einnimmt. In der Betonung der Mutterschaft Mariens lag andererseits schon der Keim zur Vermenschlichung ihres Bildes und die Möglichkeit, ihm all die zarten und innigen Züge einzuzeichnen, die für das mittelalterliche und moderne Marienbild charakteristisch werden sollten. Aber bei Alkuin wurde noch weniger die Mutterschaft am Menschen Jesus als die Gottesmutterschaft am Gottkönig Christus gesehen. Vielleicht liegen darin die Gründe dafür, daß Alkuin wohl in seinem liturgischen Leben, nicht aber in seiner privaten Frömmigkeit ein Marienverehrer gewesen ist. Aber gerade durch sein liturgisches Schaffen hat er doch mitgeholfen, der mittelalterlichen Marienfrömmigkeit den Weg zu bereiten.

(Fortsetzung und Schluß in Heft IV.)

[210] Scheffczyk, a. a. O. 202ff, weist z. B. darauf hin, daß alles, was Alkuin über die Jungfräulichkeit Mariens zu sagen hat, letztlich nur dazu dient, die Gottessohnschaft Christi herauszustellen. Vgl. auch ebd. 372ff über die christologische Grundeinstellung Alkuins in der Behandlung des Mariendogmas.

[211] So bietet Alkuin z. B. eine moralisierende Interpretation von Gen 3, 15 (Protoev.) und erwähnt Maria dabei nicht. Das Hohelied wird ausschließlich auf die Kirche gedeutet. Die Exegese des Wunders zu Kana (PL 100, 766f) und jener Stelle, wo Christus seine Mutter dem Johannes anvertraut (ebd. 984 BC), werden lediglich dazu benutzt, die Doppelnatur Christi zu erörtern und zeigen keine Spuren einer etwa vorhandenen Marienfrömmigkeit. Man wird allerdings diese Tatsache nicht zu hoch bewerten dürfen, da Alkuin hierin eben auch von den Vätern, deren Schriften er exzerpierte, abhängig ist.

[212] Wenn Alkuin in diesen Tituli von sich als *servus* und *famulus* (Poet. 305. 313) spricht, so ist das eher als Entsprechung zur herrscherlichen Würde Mariens denn als Zeichen persönlicher Frömmigkeit zu werten.

[213] S. unten Anm. 434.

DIE TRIDENTINISCHE PRIESTERBILDUNG UNTER DEM BRIXNER FÜRSTBISCHOF JOHANN THOMAS VON SPAUR (1578–1591)

Von Dr. Josef Stadlhuber, Innsbruck

Faßt man die Geschichte der Priesterbildung in den verschiedenen deutschen Diözesen näher ins Auge, so fällt unwillkürlich die frühe Errichtung eines tridentinischen Seminars in Brixen auf. Wie kam es dazu? Das Bistum in den Tiroler Bergen wurde nicht anders als die übrigen Sprengel von den Wirren der Reformation erfaßt, die Visitationsberichte von 1577 und 1582[1] müssen den unpriesterlichen Wandel des Klerus in schwersten Ausdrücken anprangern, die Verwilderung der Sitten und das erschlaffte religiöse Leben des Volkes ernstlich rügen. In den Brixner Hofrats- und Kapitelsprotokollen und der zugehörigen Korrespondenz[2] spiegeln sich die Mißstände in den düstersten Farben wieder. Um all den eingerissenen Übeln begegnen zu können, aber auch die noch bestehenden guten Seiten auszunützen, war ein umfassenderes Reformkonzept vonnöten. Zwar zeigen sich in den Mahnungen des visitierenden Weihbischofs Johannes Nas O.F.M. und manchen Einzelmaßnahmen zur Bekämpfung der fanatisch-schwärmerischen Wiedertäufer schüchterne Ansätze, mit den vorhandenen Kräften eine Besserung in die Wege zu leiten, aber die meisten scheitern am Mangel einer tauglichen Priesterschaft.

Hier mußte mit Geduld und Gottvertrauen der Hebel angesetzt werden. Es brauchte nicht nur eine treibende geistige Kraft, den seelsorglich ausgerichteten Oberhirten, sondern auch den nötigen finanziellen Rückhalt. Außerdem sollte der neugeformte Klerus nach seiner Weihe geordnete Seelsorgsgrundlagen vorfinden. Dieser Plan schwebte dem Tridentinum in seiner 23. Sitzung (15. Juli 1563) vor[3].

Bis 1578 hatte Kardinal Christoforo Madruzzo durch vierzig Jahre den Hirtenstab von Trient und Brixen geführt. Obwohl er zu den Konzilshäuptern zählte, kam er über tastende Aufbauversuche nicht hinaus. Um Brixen kümmerte er sich so gut wie nicht und überließ die Agenden dem adeligen Klüngel eines verweltlichten Domkapitels. Ebenso wenig tat der Sohn des Tiroler Landesfürsten Erzherzog Ferdinand II. (1564–1595), Kardinal Andreas von Österreich, der seit 1591 die Infel des hl. Kassian trug. Mit der großen Brixner Reformsynode von 1603 setzt aber nun ein schlagartiges Aufblühen der Diözese ein. Die Beschlußfassung und der Anstoß zur Wiederherstellung geordneter Zustände sind ureigenstes Werk des neuen Fürstbischofs Christoph Andreas von Spaur. Aber die Grundlagen zur Aufnahme der Synodalbeschlüsse legte sein

---

[1] VP 1 = Visitationsprotokolle der Diözese Brixen im Brixner Hofarchiv; der erste Band ist aus verschiedenen Heften der einzelnen nach dem Trienter Konzil bis zum Ende der Regierung Johannes Thomas v. Spaurs (1591) abgehaltenen kanonischen Visitationen nicht ganz chronologisch zusammengeordnet und nachträglich paginiert. Daneben läuft eine andere, mehrfach unterbrochene Foliozählung. Ich zitiere nach den Seiten, ebenso wie F. A. Sinnacher, Beyträge zur Geschichte der bischöflichen Kirche Säben und Brixen in Tyrol, VII. Band, Brixen 1831, der aber diese Zitationsweise nicht ganz konsequent einhält.

[2] Ich benütze die Siglen RP = Hofratsprotokolle des fürstbischöflichen Hofrats, KP = Kapitelprotokolle des fürstbischöflichen Domkapitels, Reg = Registratur „weiland Bischoffen Joannis Thomae", darin eingefügt ein Band, Reg 41 1/2, unter dem Titel „Weiland Bischof Johann Thomasen Maistnthails aigne sachen betreffent de anno 1582. 83. 84 .... 90.", von mir als PK = Privatkorrespondenz angezogen. Alle Bände sind ausführliche und größtenteils sorgfältig geschriebene Protokoll- bzw. Kopialbücher. RB = Raitbücher des fürstbischöflichen Stifts Brixen.

[3] K. Eder, Die Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus (1555–1648), Wien 1949, 157; Sinnacher VII, 468.

älterer Bruder Johann Thomas von Spaur, der von 1578 bis 1591 regierte. Es ist reizvoll, den Bestrebungen zur Priesterbildung seines Säkularklerus auf den vielfach verschlungenen Pfaden des Reformwerks nachzugehen, berühren wir ja damit dessen Kernpunkt.

Gleich nach dem Regierungsantritt beschreitet Johann Thomas einen klaren und sehr persönlich angelegten Weg. Er will möglichst rasch, unabhängig vom eifrigen Innsbrucker Erzherzog, ein Seminar einrichten. Da dem Widerstände seitens des Domkapitels entgegenstehen und die wirtschaftliche Basis nicht tragfähig genug erscheint, greift er zu Einzelmaßnahmen: er sendet begabte Studenten auf Jesuitenschulen und fördert sie durch geldliche Zuwendungen. Hand in Hand damit geht die straffere Führung der Domschule und die Errichtung eines kleinen Seminars in Hall. Dabei verliert man das größere Ziel nicht aus dem Auge: trotz der Ungunst der Zeit gelangt das Hochstift Brixen zu größeren pekuniären Mitteln, die dem Priesterseminar zugedacht sind. Aber erst Christoph Andreas von Spaur kann sie ausnützen und zur Gründung der Bildungsanstalt schreiten. (In der Behandlung der Frage beschränke ich mich auf die geistlichen Bemühungen, die Sorge um die Wirtschaft muß ich ausklammern.)

1. Priesterseminar

a) Erste Versuche

Schon 1567 gingen Verhandlungen zwischen Erzherzog Ferdinand II. und Kardinal Madruzzo über die Errichtung eines Priesterhauses, wobei sich der Bischof für die Stadt Brixen ausspricht. Der Landesfürst will lieber, die Schüler sollten die Jesuitenschule in Innsbruck besuchen und der Bischof möge vier Lehrkräfte besolden[4]. Der Koadjutor Johann Thomas weiß jedoch den tieferen Grund dieser Auseinandersetzung: es geht dem Landesfürsten um das geistliche Steuergeld, das er durch eine für Seminarzwecke zu erwartende Umlage auf Klöster und Benefizien zu verlieren glaubt[5]. Nicht nur die Jesuiten, auch die Franziskaner werden als Dozenten in Aussicht genommen[6]. Dagegen widersetzt sich Johannes Nas, obwohl ein Vorfühlen des Erzherzogs beim Provinzial Michael Alvarez seine grundsätzliche Bereitschaft erwiesen hatte[7].

Hinter diesen Seminarplänen stand der hl. Petrus Canisius[8], der sich auch mit Brixen in Fragen der Priesterbildung in Verbindung setzte[9].

Aber nicht nur in Innsbruck, sondern auch in der Bischofsstadt erheben sich finanzielle Widerstände. Kardinal Madruzzo ersucht das Domkapitel um Überlassung des Spitals zum Hl. Kreuz samt der Pfründe des Scholastikus. Die Herren lehnen ab, weil sie den Verlust der Benefizien nicht verschmerzen könnten;

---

[4] J. Hirn, Erzherzog Ferdinand II. von Tirol, Geschichte seiner Regierung und seiner Länder, 2 Bde., Innsbruck 1885/1888, I, 213f; J. Egger, Geschichte Tirols II, Innsbruck 1873, 242 (die hier folgende Bemerkung über die tatsächliche Errichtung ist falsch).

[5] Statthaltereiarchiv Innsbruck, Missiven an Hof (MaH) 1574, fol. 211.

[6] Eine ähnliche Weisung im Visitationsmandat für das Stift Wilten, den Klerikern dreimal wöchentlich durch einen Jesuiten, im Ersatzfall durch einen Franziskaner, Unterricht, besonders über die Sakramente, erteilen zu lassen; VP 1, 874.

[7] Brief von Alvarez an Gregor XIII., 20. Mai 1579; K. Schellhaß, Der Franziskanerobservant Michael Alvarez und seine Ordensklöster in den Provinzen Österreich, Straßburg, Böhmen und Ungarn im Jahre 1579: Quellen u. Forsch. aus Ital. Arch. u. Bibl. 6 (1904) 144.

[8] J. Brodrick, Petrus Canisius, übers. v. K. Telch, Wien 1950, II, 344.

[9] Schreiben an Spaur und den Generalvikar Adam v. Arz, 31. Okt. 1572: O. Braunsberger, B. Petri Canisii epistulae et acta VII, Freiburg 1922, 98f, n. 1822f.

auch Interventionen beim Papst bleiben erfolglos, zumal der seminarbegeisterte Domdekan Christoph Andreas von Spaur 1574 als Bischof nach Gurk wegzieht[10].

Einen anderen Ansatz bringt die Salzburger Synode von 1569. Es sollten Seminarien in der Metropole, in Passau, Freising, Regensburg und Brixen gegründet werden[11]. Aber die Durchführung stößt auf mannigfache Schwierigkeiten[12], nicht nur in Brixen, sondern im ganzen süddeutschen Raum[13]. Sie kamen in Brixen wiederum vom Domkapitel, das einfach kein Geld zuschießen will. Anfangs Dezember 1572 überbringt der Visitator Felician Ninguarda ein Schreiben Gregors XIII. und befiehlt die Errichtung des Seminars in seinem Namen. Die Domherren sträuben sich und lehnen wegen „grossen Ausgaben vnd Veberlast" ab[14]. Nun wendet sich Spaur an Ferdinand II., er möge das Geld zuschießen, aber auch das kann den Widerstand des Kapitels nicht brechen[15]. Dafür findet sich die — mit Spaur sehr vertraute — Familie des Hofrats Leopoldt von Schwarz(en)horn voll „des guetten Eifer und Lieb ... zu dem göttlichen Werckh des Seminarii", besonders Karl Leopoldt S. J.[16].

Schließlich spitzt sich die Differenz wieder zwischen landesfürstlicher Regierung und Brixen zu. Johann Thomas kann nur wenig taugliche Kandidaten ordinieren, weil die deutschen Schulen den lateinischen Eintrag tun[17], und weil wegen der hohen weltlichen Besteuerung — angeblich zugunsten des Seminars, in Wirklichkeit jedoch für andere Zwecke — nicht genug Geld zur Verfügung steht[18]. So war denn auch die neuerliche Einschärfung, das Seminar zu errichten, durch die Salzburger Synode 1576 in den Wind gesprochen[19].

---

[10] J. Freiseisen, Rückblick auf die dreihundertjährige Geschichte des Priesterseminars in Brixen, Brixen 1908, 2f; Sinnacher VII, 555f.

[11] F. Dalham, Concilia Salisburgensia provincialia et dioecesana, Augsburg 1788, 529; Sinnacher VII, 559—561; J. Freiseisen, Christoph IV. Andreas Freiherr von Spaur, Bischof von Brixen (1601—1613) und das kirchliche Leben in seiner Diöcese, Brixen 1900, 20.

[12] L. v. Pastor, Geschichte der Päpste IX, 8. Aufl., Freiburg 1928, 460—462; Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken hrsg. im Auftrag des Preuß. Histor. Instituts in Rom, 3. Abt. 1572—1585, III. Bd.: Die süddeutsche Nuntiatur des Grafen Bartholomäus v. Portia, Erstes Jahr 1573/74, bearbeitet von K. Schellhaß, Berlin 1896, 124—138; A. Theiner, Annales ecclesiastici I, Rom 1856, 489—509; ders., Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten, Mainz 1835.

[13] V. Bibl, Briefe Melchior Klesls an Herzog Wilhelm V. von Baiern: Mitteilungen d. Instituts f. österr. Geschichtsforschung 21 (1900) 461f.

[14] KP 5, 682. 692f; Sinnacher VII, 588f.

[15] 5. Febr. 1573, Sinnacher VII, 595—600; G. Tinkhauser - L. Rapp, Topographisch-historisch-statistische Beschreibung der Diöcese Brixen mit besonderer Berücksichtigung der Culturgeschichte und der noch vorhandenen Kunst- und Baudenkmale aus der Vorzeit, 5 Bde., Brixen 1855—1891, I, 189.

[16] 1574; KP 5, 808; vgl. Sinnacher VII, 598—603. 623.

[17] Ferdinand II. gesteht schließlich zu, daß die „lateinischen Schulmeister nit abgeschaffen vnd dagegen deutsche aufgerichtet werden"; Hirn I, 214; Sinnacher VII, 596—598.

[18] Salzburger Bischofsbesprechung August 1577: „*6. Praeter has exactiones (annua steura etc.*, art. 5) *et nova vectigalia in dies nascentia praelati et collegiatae ecclesiae ac plebani sub colore sustentationis et aedificationis collegiorum ac seminariorum contribuere debent et impediuntur, quominus ordinariis contribuant ad seminaria juxta decreta concilij Tridentini ac synodi provincialis erigenda ac sustentanda, ita ut ordinariis nihil juris per seculares principes permittatur in clerum nisi poenae corporalis inflictio!*"; K. Schellhaß, Akten zur Reformtätigkeit Felician Ninguarda's insbesondere in Baiern und Österreich während der Jahre 1572 bis 1577: Quellen u. Forsch. aus Ital. Arch. u. Bibl. 5 (1903) 45. Ninguarda trägt die 20 *gravamina* der Bischöfe dem Heiligen Stuhl vor, den Fürsten jedoch kann er nicht umstimmen; er schreibt an Spaur: ... *quia Sua Sanctitas informata est clerum huius dioecesis multis exactionibus aggravari,*

b) Neuer Plan

Einen neuen Versuch, nun endlich die Priesterbildungsanstalt zustandezubringen, macht der Fürstbischof kurz nach seinem Regierungsantritt. Das Domkapitel erklärt sich — unverbindlich — bereit, dem Plan näherzutreten, zumal der Artikel 3 der Nuntiaturmahnungen (jeweils am Helenentag bei der Auszahlung der gemeinsamen Pfründengelder verlesen) die Sorge um den Priesternachwuchs betonte[20]. Bei der vorausgehenden Visitation 1577 hatten sich fast alle Pfarrer bereit erklärt, mit geringen Beträgen beizusteuern[21]. Im Laufe des Jahres 1579 kommt es nun zu mehrfachen Verhandlungen mit dem Domkapitel. Am 15. Juli

„ist widerumb fürgenommen worden wegen des Seminarij dieweil dasselb aller dings ist bewilligt worden vnd in sein wirkhung noch nit khumen, soll de modo geredt werden, wie man dasselb well aufrichten vnd in sein wirckhung bringen."

Dafür sichert der bischöfliche Hof zunächst 250 fl, Spaur selbst 150 fl zu; er kann jedoch mehr

„diser Zeit nit bewilligen wegen der großen schuldenlasts so am Stifft ligen vnd abzurichten sey. Aber alßbald dieselben abgericht vnd betzalt seyn, so wellen Ir f. gn. auch ain merers darzue raichen."

Aus den Kapiteleinkünften werden 200 fl als Seminargeld abgezweigt, die Chorherren Unserer Lieben Frau geben als Körperschaft 8 fl und von je 60 fl Benefizialeinkommen 1 fl[22]. Diese Gelder reichten jedoch bei weitem nicht. Der Kapitular Sigmund von Arz reist deshalb nach Salzburg, um sich zu erkundigen, welche Finanzierungsquellen dort ausgeschöpft werden, bringt aber ungünstigen Bericht — es herrschen die gleichen Schwierigkeiten wie in Brixen[23].

Nochmals möchte Spaur den alten Plan aufgreifen, das Inselspital zum Seminar umzuwandeln. Als Ferdinand II. von dieser Stiftung Steuern erhebt und das Kapitel die Zahlung verweigert, will Johann Thomas kurzerhand die Gebäude und Einkünfte „in aines Bischoffs Anschlag" nehmen, aber das verhindern die in der Hofratssitzung anwesenden Domherren[24]. Dahin werden auch die Bemühungen gezielt haben, den am Germanikum erzogenen Nepoten David von Spaur zum Kreuzspitalsverwalter zu ernennen, da er sich als wirtschaftlich tüchtig erweist und einer der wenigen wirklich fürs Seminarwerk bereiten Kapitularen ist[25].

---

tractatum est cum Archiduce, ut cleri aliquam rationem habeat, quatenus ad seminarium contribuere possint; Hirn I, 285, Anm. 3.

[19] K. Wolfsgruber, Das Brixner Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung in der Neuzeit 1500–1803 (Schlern-Schriften 80), Innsbruck 1951, 83. Dem Verfasser, Kanonikus und Diözesanarchivar in Brixen, bin ich für seine wertvolle Hilfe bei der Benutzung der Akten und seinen klarsichtigen Rat zu Dank verpflichtet. — Tinkhauser I, 190.

[20] KP 6, 326.

[21] Z.B. Ahrn 3 fl, Gais 2 fl (und Pfarrer Felix de Laturis „nach eigenem Vermögen"), Rodenegg 8 fl, so durch das ganze Protokoll; VP 1, 135. 163. 145 u. ö.

[22] KP 6, 205f; die 200 fl setzen sich wie folgt zusammen: Stiftung des Fürstbischofs Christoph Andreas von Gurk 45 fl, Spitaler- und Schueler-Suppen 37 fl, Testamentgeld 40 fl, Curatenbesoldung 18 fl, de corpore 60 fl.

[23] 27. Okt. 1579, KP 6, 224f; Sinnacher VII, 623.

[24] 12. Jan. 1581, RP 10, 729. 734; Reg 39, 583.

[25] Wolfsgruber 97. 171. 240; PK 293; H. Schaller, Généalogie de la Maison des Comtes Spaur de Flavon & Valör au Tyrol Méridional, Fribourg 1898, 53; Sinnacher VII, 657; KP 7a, 48. Er übt dieses Amt vom 29. Nov. 1580 bis 15. März 1600 aus; J. Resch, Monumenta veteris Ecclesiae Brixinensis, Brixen 1765, 47f, n. 17.

c) Übergangslösung

Der Bischof ist unter allen Umständen entschlossen, ein Seminar ohne weltliche Hilfe aufzurichten[26]. Da sich jedoch die Hindernisse so hoch auftürmen, muß er notgedrungen eine Stufe tiefer anfangen. Er kümmert sich um den Ausbau der Domschule[27] und stiftet Plätze für Chorknaben[28]. Aus dieser Anstalt soll das Seminar herauswachsen — tatsächlich kommt es erst unter seinem Bruder Christoph Andreas im Jahre 1607 zur Neugründung, in dem vom Kloster Neustift eingetauschten Kirchmayrschen Hause in der Runggad[29]. Das Kreuzspital wird erst 1764 bis 1767 unter Fürstbischof Leopold Graf Spaur zum Seminar umgebaut[30].

2. Studienförderung

Weil die theologische Ausbildung in Brixen noch nicht aus eigener Kraft einsetzen kann, muß die Sorge dafür anderen Anstalten überlassen bleiben. Johann Thomas von Spaur ist der erste Bischof, der aus eigenem Jünglinge zum Studium schickt[31] mit der Auflage, den Dienst nur in der Brixner Diözese auszuüben[32].

a) Beihilfen

Domherren, die bereits Posseß genommen hatten, konnten bis zu drei Jahren zum Studium von Brixen abwesend sein und büßten nur ein Viertel ihres Pfründeneinkommens ein; ein unbesetztes Kanonikat galt als Studienpräbende und war in erster Linie für Kapitularen gedacht, die sich den Doktor- oder Magistergrad erwerben wollten. In die Auszahlung dieser Gelder mischte sich Bischof Spaur nicht selten persönlich ein, obwohl ihm dies nach den Kapitelstatuten von 1539 nicht zukam[33]. So erhält der Germaniker Johann Mörl, im August 1582 ins Kapitel aufgenommen, für die Jahre 1585/86 die Studienpräbende für Perugia[34].

Talentierte Jungmänner aus seiner Umgebung behält der Fürstbischof scharf im Auge und fördert sie aus seinen Privatmitteln. Der Vetter (nicht Sohn[35]) des bischöflichen Hofrats und Kämmerers Georg Leopoldt von Schwarzhorn, Johann, erhält nach Theologiestudien in Wien zur Ausbildung im Kirchenrecht zu Bologna für die Jahre 1586/87 je ungefähr 50 fl[36]. Derselbe Betrag fällt dem Hofamtmannssohn Ferdinand von Quadria zu[37]. Den Sohn des Herrn Merl in Pfalzen, Mathes Philipp, fördert der Bischof, von den niederen Studien ange-

[26] MaH 1579, fol. 348.
[27] Freiseisen, Christoph Andreas 29.
[28] Hirn I, 214.
[29] Freiseisen, Priesterseminar 3; ders., Christoph Andreas 32—43.
[30] Sinnacher IX, 636—639. 646. 658.
[31] Tinkhauser I, 184.
[32] Klar ausgesprochen anläßlich der Aussetzung eines jährlichen Studiengeldes von 25 fl für den Sohn des (ersten Brixner Buchdruckers) Donatus Fetius, Stephan; 1. Dez. 1578, KP 6, 162; vgl. 23. Jan. 1579, KP 6, 170.
[33] KP 6, 168. 252f. 470f (Entbindung von der Chorpflicht). 619—621. 750; PK 443; Tinkhauser I, 184; Wolfsgruber 83; A. Steinhuber, Geschichte des Kollegium Germanikum-Hungarikum in Rom, I. Bd., 2. Aufl., Freiburg 1906, 344.
[34] Wolfsgruber 182.
[35] Wolfsgruber 170.
[36] Hofrat Leopoldt trägt ins Raitbuch ein: „auß beuelch Irer fr. Gn. meinem Vetern Johann Cristiansen Leopoldt, so zu Bolgna (!) studiert, zu hilff seiner Studiß geben 56 fl 33 kr", RB 1586, 14. Juli; wiederum 52 fl 20 kr, RB 1586, 30. Jan. 1587; er schließt mit dem theologischen Doktorat ab und erhält am 1. Februar 1587 ein Kanonikat; Wolfsgruber 170.
[37] Das „von der hochseligen fl. Gn. verordnet studiergelt" ausbezahlt, RB 1591, 19. Okt.

fangen bis zum Kanonikat[38]. Dem „herrn Haubtmann (Hans Gaudenz Frh. v. Spaur) für Irer G. Sun, herrn Anthonj" wird „zu ainem hilff zu seinem Studio geben 200 fl"[39]. Auch Barthlme Sarazin, „so Ir Fr. gn. Edler khnab gewest", wird „zu hilff seiner studj" unterstützt[40].

Das Interesse des Fürstbischofs zeigt sich auch an seiner Teilnahme an den Primizen in Brixen, wobei er beim üblichen Opfergang regelmäßig 2 fl spendet[41].

Aber nicht nur fallweise, sondern auch regelmäßig sollten Unterstützungen gewährt werden. Hier hatte wiederum der hl. Petrus Canisius die auslösende Anregung gegeben. Ungefähr 40 Kandidaten erhalten um 1575 *ex mensa episcopali et redditibus capituli* kleinere, regelmäßige Zuwendungen. Nun ersucht der Heilige, vier oder fünf auf Universitäten zu entsenden. Auf sein Schreiben wird ihm zur Antwort, man werde deren vier abordnen, für den fünften aber könne man die 60 fl wegen der Zinsbelastung und der Steuerausgaben nicht aufbringen[42]. Tatsächlich stiftet 1579 Johann Thomas 24 Stipendien für Scholaren[43]. Sie werden durch das Domkapitel vergeben, so an Octavian Härtl[44] und den Chorherrn im Kreuzgang Jacob Erlacher[45]. Wegen Zahlungsschwierigkeiten müssen manche Stipendiaten auf spätere Termine vertröstet werden[46].

Domkapitular Matthias Wertwein († 6. Nov. 1580) vermacht seiner alten Studienanstalt Freiburg im Breisgau sein Silbergeschirr und die Bibliothek und stiftet ein Kapital von 6000 fl für dortige Brixner Studenten[47]. Da die Erbschaftsabhandlungen längere Zeit dauern, kommen erst 1587 zwei Studierende in den Genuß der Stiftplätze, Matheus Harmb aus Innichen und Georg Huber aus Matrei; sie halten sich bis 1589 in der Universitätsstadt auf, die sie aber dann wegen des Mangels guter Lehrer mit Dillingen vertauschen[48].

In Wien studieren 1579/80 fünf Brixner Diözesanen[49]. 1586 gelangen über nicht namentlich genannte Theologen zu Wien Klagen ans Domkapitel: sie vagieren

---

[38] „geben iro fr. Gn. zu studiren järlichen gnadengelt 40 fl", RB 1582, 10. Nov.; 40 fl, RB 1586, 29. Nov.; 100 Kronen (also Studium in Italien) und 50 fl, RB 1591, 23. Aug.; mit ihm als „Thuembherrn alhie" abgerechnet und 50 fl bezahlt, RB 1591, 23. Jan. 1592.

[39] RB 1586, 28. April; studiert in Graz, PK 130.

[40] 30 fl, RB 1586, 16. Mai.

[41] „Ir fl. Gn. selbs zu ainer Neuen Möß zu opfern geben 2 fl", RB 1582, 9. Dez.; „zu des herrn Ruepen ersten Meß 2 fl", RB 1586, 20. April; ähnlich 20. Jan. 1587; Herr Peter (Avanzini), bischöfl. Kaplan, teilt anläßlich von Primizen 10 fl aus, RB 1586, 8. Mai.

[42] 12. Dez. 1575, Braunsberger VII, 310, n. 1937.

[43] MaH 1579, fol. 1348.

[44] 7. Okt. 1579, KP 6, 223.

[45] 23. April 1583, KP 6, 470f. Nach zwei Jahren läßt er sich, wieder zurückgekehrt, als Präzeptor des Sohnes des Hans Fugger Frh. zu Kirchberg und Weißenhorn auf Vorschlag des Uttenheimer Pflegsverwalters Dionys v. Rost herbei, weil Simon Feuerstein, derzeit „Schaffer" und Benefiziat zu Bruneck, dieses Amt nicht übernehmen kann; 8. Jan. 1585, 30. Mai 1584, PK 136f. 129f.

[46] Jacob Pranter, 5. Apr. 1585, KP 6, 567; vgl. 2. Sept. 1587, KP 6, 698; ähnlich KP 6, 621.

[47] Hirn I, 215–217; Freiseisen, Christoph Andreas 22; Wolfsgruber 231f; KP 6, 530.

[48] Für die Reise erhalten sie (*ex gratia pro viatico*) 2 fl, 14. Mai 1587, KP 6, 677; für 1587/88 bekommen sie als Zuschuß aus bischöflichen Privatmitteln jährlich 12 fl durch den Generalvikar Dr. Walser ausbezahlt; 48 fl, RB 1588, 1. Febr. 1589. Mit 17. April 1589 sind ihre Stipendiatsplätze für andere frei, KP 6, 829; vgl. Hirn I, 336–339.

[49] Joachim Prack von Asch aus Enneberg, Octavian Hartmannus, Karl Anreyter und Matthias Schrockseisen aus Brixen, Simon Fabricius aus Innichen; K. Wolfsgruber, Südtiroler an der Universität Wien im 16. Jahrhundert: Der Schlern 22 (1948) 268.

und vernachlässigen die Studien[50]; so kommt es zum Entschluß, sie zurückzuberufen, wie im Falle des Bernhard Geiger, oder sie nach Dillingen oder ins Germanicum unter die strenge Obhut der Väter der Gesellschaft Jesu zu schicken[51]. Das scheint günstig gewirkt zu haben; denn nach fünfjähriger Studienzeit fällt der Bericht über die „Stipendiaten" günstig aus, so daß noch zwei weitere ihnen anvertraut werden können[52]. In Graz studieren Anton von Spaur und der aus Innichen gebürtige Bastian Oberhofer[53]. München wurde von zwei durch Spaur persönlich unterstützte Imster besucht, darunter Gabriel Trenckhenwalder[54].

b) Jesuitenhochschulen

In der Brixner Diözese waren die Studienanstalten der Jesuiten sehr beliebt. Woher kommt das? Es mögen die Generalmandate an die Gesellschaft Jesu mitgespielt haben[55]. Dann aber ist es auf eine Vereinbarung zwischen Petrus Canisius und dem Fürstbischof zurückzuführen — aus der Zeit, da dieser noch Koadjutor seines Oheims Kardinal Madruzzo war. Anläßlich der Rückkehr des Gotthard Hermann Seemann aus dem Germanicum[56] wird der Heilige um Rat gebeten, an welcher Universität seine Studien zu Ende kommen sollen. Wien und Ingolstadt stehen zur Wahl. Wegen der eindeutig seelsorglichen Ausrichtung rät

[50] KP 6, 619.

[51] 21. Juli 1586, KP 6, 621.

[52] 20. Mai und 14. Sept. 1588, KP 6, 750. 770.

[53] PK 129f; RB 1588, 13. Jan. 1589.

[54] „Aus beuelch Irer fr. Gn. dem herrn Sartor zu Munichen vmbwegen der zwen Knaben von Ymbst hilfsgellt zu dem Studiern hinaußgeschickht 40 fl", RB 1586, 24. Sept.; 30 fl für Trenckhenwalder, RB 1588, 25. Juni.

[55] 1572 kommt es zu einer engen Zusammenarbeit Spaurs mit Petrus Canisius; dieser berät ihn über die Mißbräuche und ihre Abstellung im Bistumsbereich und der Bischof erteilt ihm weitreichende Vollmachten, die Predigt, die Reservate und die Klausur der Schwestern betreffend. Die gleichen Erlaubnisse gibt an alle Jesuiten der neuernannte Fürstbischof nach einem freundlichen Gratulationsschreiben des Canisius und einem Briefwechsel mit dem süddeutschen Provinzial Paul Hoffäus am 25. August 1578; nämlich, in allen Kirchen frei zu predigen, jederzeit und überall, auch in der österlichen Zeit und bei allen dem Bischof vorbehaltenen Sünden, die Lossprechung zu erteilen, den Krankendienst auch in versperrten Frauenklöstern (freilich mit einem Begleiter) zu leisten und alle seelsorglich notwendigen Funktionen im ganzen Bistum nach der Weisung der Oberen vorzunehmen. Das Dekret schließt: *Insuper approbamus et approbatum ratumque haberi volumus quicquid circa ministerium Evangelicum, administrationem sanctissimorum sacramentorum, doctrinam catechismi, plantationem virtutum, ac eradicationem vitiorum, per Reverendos Patres praefatos et eorum singulos, per totum Episcopatum ac parochias singulas praedicatum et plantatum fuerit Domino cooperante* — also eine weitreichende Blankovollmacht! Braunsberger VII, 798f, n. 1231 nach Bayr. Staatsarchiv, Jesuitica Hall, Fasc. 71, n. 1344. In Brixen findet sich das Mandat nicht, auch nicht in der Privatkorrespondenz. Daß es das grundlegende Schreiben für die Jesuitenseelsorge in Tirol war, ergibt sich aus der Berufung darauf im Streit zwischen den Patres und dem Innsbrucker Pfarrer Christoph Gampasser, 15. April 1581, Reg 39, 2258. Vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im XVI. Jahrhundert, Freiburg 1907, 494f. 849; Hirn I, 239; O. Braunsberger, Petrus Canisius, 3. Aufl., Freiburg 1921, 220; Statthaltereiarchiv Innsbruck, An die fürstliche Durchlaucht 1590, fol. 860; MaH 1570, fol. 460. Zur weiteren Erneuerung dieser Vollmachten 1590 und ihrer Bestätigung durch Erzherzog Ferdinand II. vgl. Die Jesuiten in Tirol, vom Jahre 1562—1640, Auszug aus den 5 Bänden der Historia Provinciae S. J. Germaniae superioris, Ms. Ferdinandeum Innsbruck, Dip. 449, 18r; Ph. N. v. Aigner, Initium et Progressus Collegii Soc. Jesu Oenipontani seu Litterae Annuae eiusdem Collegii, Tom. I 1561—1685, Ms. 1813, Ferdinandeum Innsbruck, Dip. 596, 17.

[56] Steinhuber 80.

Canisius grundsätzlich Jesuitenschulen an[57]. War auch beim Domkapitel die Anstalt in Dillingen nicht besonders angesehen[58], so betont der Fürstbischof gerade durch die Entsendung von Ministerialensöhnen seine Zuneigung zu ihr. Im Gegensatz zum Kapitel, das die Auszahlung der Studienpfründe verweigert, unterstützt er, vermittelt durch Dr. Walser, den Bartlme und Caspar Melchior von Kestlan mit höheren Beträgen als sonst üblich[59], ja er läßt sie sogar eigens durch seinen Reitknecht begleiten[60]. Ein dort studierender Herr Annder bekommt als außerordentliche Zahlung 10 fl[61]. Der gleiche Betrag fließt über den Pfarrer von Brixen dem „Peyrn, Schusters son auß gnaden zu dem Studiumb" zu[62].

An diesen Anstalten werden die Studierenden privat durch die Väter der Gesellschaft Jesu überwacht[63], aber auch durch weltliche Personen[64].

c) Collegium Germanicum

Den hervorragendsten Platz unter den Jesuitenanstalten nahm naturgemäß das Collegium Germanicum ein. Aus ihm sollte eine Generation adeliger Domherrn hervorgehen, die zu Trägern der Kirchenreform in Deutschland ausersehen waren[65]. Das betont unter Sixtus V. besonders Nuntius Malaspina[66]. Kardinal Madruzzo fördert das Haus schon von der Gründung (21. Nov. 1552) an durch eine jährliche Zuwendung von 120 fl[67]. Zwischen 1570 und 1600 studierten zwölf Brixner Diözesanen dort, mehr als aus vergleichbaren deutschen Diözesen[68].

Da Spaur mehr Wert auf Bildung als auf Herkunft der Domherren legt[69], tritt der Adel verhältnismäßig zurück. Bartholomäus Schrenck von Notzing und

---

[57] 31. Okt. 1572, Braunsberger VII, 98f, n. 1822f; KP 5, 653.

[58] Um dem Bischof entgegenzutreten, beurteilt es die Studien des Dr. Walser, der zum Commissarius in spiritualibus (Generalvikar) aufrücken sollte, so: über Dillingen wurde „in bericht befunden, dz nit guetes vnd Universitets Studium sein khindt, dieweil nit alle artes daselbs pfitiert werden alß zu Ingolstatt vnd derogleich Orthen", 1. März 1581, KP 6, 311f. Aber der gewesene Notar der Universität, Markus Mayr, bestätigt, daß alle Hochschulrechte gewahrt würden; KP 6, 332f; so erhält Walser seine Domherrnpfründe.

[59] 50 fl, RB 1586, 8. Okt.; 80 fl durch Uriel Geizkofler, RB 1588, 12. April; 60 fl, RB 1588, 1. Nov.; 80 fl, durch Kardinal Andreas v. Österreich wieder gestrichen, obwohl vom Vorgänger bewilligt, RB 1591, „Provisionsgeld".

[60] Zehrung 18 fl 57 kr, RB 1586, 8. Okt.

[61] RB 1588, 21. März.

[62] RB 1581, 3. Febr.

[63] Th. Mayr, Einrichtung und Tätigkeit der tirolischen Religionsagenten 1607–1665: Forsch. u. Mitt. zur Gesch. Tirols u. Vorarlbergs 13 (1916) 39–41.

[64] Ulrich v. Spaur, durch Kaplan Petrus Avancinus nach Ingolstadt geführt, wird dort der Obhut des Rudolf Frh. v. Pollweyler, bayrischen Statthalters, übergeben, PK 442f. Der zur Erlernung der kaiserlichen Praxis ans Reichskammergericht beorderte Enkel des Julius Alexandrin, der Kleriker Dr. jur. (Padua) Peter, soll von den Brüdern Marx und Hans Fugger beaufsichtigt werden, 12. Okt. 1589, PK 372f. 443f.; ebenso durch den Advokaten Philipp Seyblein, PK 373f.

[65] Anweisung Gregors XIII. an Rektor Lauretano; Pastor IX, 172–176; vgl. E. Tomek, Kirchengeschichte Österreichs II, Innsbruck 1949, 462, Anm. 580.

[66] Pastor X, 336.

[67] Sinnacher VII, 443f.

[68] Steinhuber 315.

[69] Er beabsichtigt, auf Grund des seinem Vorgänger bewilligten Privilegs, im päpstlichen Monat erledigte Kanonikate besetzen zu dürfen, möglichst graduierte Bürgerliche ins Kapitel zu bringen. Durch die Aufhebung des Privilegiums, die vielen Resignationen im Kapitelmonat und die Interventionen Ferdinands II. über seinen Beauftragten Bischof Sporeno O. F. M. werden diese Bestrebungen durchkreuzt. Vgl. Reg 39, 1516; KP 6, 768. 252f; PK 19; Sinnacher VII, 617;

Matthäus von Mörl weilen mit weltlicher Unterstützung in Rom[70]; der Bischof schickt nur Johann Ernst von Wolkenstein (1575—1579), der sich in den Neunzigerjahren als Domdekan und Visitator auszeichnen konnte, und David von Spaur (1576—1579), als Dompropst ab 1588 eine Säule der Diözese[71].

Bedeutender waren die Bürgerlichen. Johann Thomas von Spaur erkennt mit Scharfblick gute Talente und weiß ihnen durch die hervorragende römische Ausbildung den gebührenden Platz zu sichern, entgegen den Intentionen des widerstrebenden Domkapitels. Gotthard Seemann, einer der ersten Germaniker des Bistums (1569—1572), wirkt als Stadtpfarrer von Brixen so gut, daß sein Bereich nicht visitiert zu werden braucht[72]. Weniger bewährt sich anfänglich Andreas Zingrell, der freilich auch nicht in die günstigste Umgebung geriet. Auf ihn als Innicher Kanonikus wirken sein ehemaliger Rektor Lauretano und der Altkonviktor Dr. Jacob Erlacher ein, so daß er bei seinem Tode 1583 die löbliche Ausnahme unter den verweltlichten Kapitularen genannt werden kann[73].

Der genannte Jacob Erlacher erwarb sich hohe Verdienste. Nach seiner Kollegienzeit von 1573 bis 1580 wird er Kanonikus im Kreuzgang und — mit mannigfachen delikaten Aufgaben, die große Klugheit erforderten, betraut — Kapitelnotar und damit das unerwünschte Ohr des Bischofs im abgeschlossenen Kreise, Visitator unter schwierigsten Umständen, oft zu Sonderkommissionen herangezogen und so in latentem Gegensatz zum ehrgeizigen, aber wenig geistlichen Commissarius in spiritualibus Adam von Arz[74]. Es ist begreiflich, daß „er die furchtbare Plage satt habe" und in einem Brief an seinen Rektor eine Klage über Adam von Arz anstimmt,

> einen Diener Satans, einen in aller Bosheit hochmögenden Mann, der dort zahllose Übel und die grössten Ärgernisse, denen er sich öfter aber vergebens widersetzt habe, verbreite, weil der verschlagene Mann den Sinn des Fürsten verblendet habe, der ihn zum größten Schaden der Seelen in der ganzen Diözese frei schalten und walten lasse[75].

Wie klar er sah, beweist der folgende Streit zwischen Weihbischof und Generalvikar, der schließlich dem Bischof die Augen öffnete und zur sofortigen Amtsenthebung des Adam von Arz führte[76]. Daß unter solchen Umständen die vom

L. Santifaller, Stand und Herkunft der Bischöfe von Brixen vom 11.—16. Jahrhundert: Der Schlern 2 (1921) 238—240; über die Rechtsverhältnisse dazu grundlegend L. Santifaller, Gli Statuti del Capitolo della Cattedrale di Bressanone nel medio evo: Archivio per l'Alto Adige 22 (1927) 1—108; über die Einzelfälle unterrichtet Wolfsgruber 45. 164f. 196f, bes. 47—49. 120f; n. 41. 92. 105.

[70] Statthaltereiarchiv Innsbruck, Geschäft von Hof 1579, fol. 865; Ferdinandea 83, 1580. 1589. 1590; Hirn I, 217.

[71] Steinhuber 344f.

[72] Steinhuber 80; vgl. Braunsberger VII, 98f; VP 1, 971.

[73] Steinhuber 80; VP 1, 1062. 1067f. 1072; Reg 39, 1617f; PK 408. 412f.

[74] Fb. Kommissionsdekrete 103; RP 11, 385. 742; VP 1, 826 u. ö.; RB 1582, 24. Nov.; „Consistorii Secretarius", Resch, Monumenta 33, n. 20. — Bischof Spaur schätzte Wissen und Klugheit des strebsamen und frommen Mannes, „der ain feiner beschaidner vnd taugenlicher Briester ist", erprobt ihn als Hofkaplan und sieht ihn für höhere Ämter (Commissarius in spiritualibus?) vor; er schreibt ihm nach seiner Promotion zum Doktor der Theologie nach Padua: „... werdest Du dich sonder Zweifl zu erindern wissen, zu was Affect wir dich von hiraus weit zu studiern geschickht haben. Dann Du Dich selbsten zu berichten waist, wo du allain bei yetztberürten gradum verbleiben solltest das wir dich zu unsern diensten und Ämbtern nicht so nuzparlichen als wann du den gradum in jure gleichermassen empfachst gebrauchen mügen." Daher befiehlt er ihm das Weiterstudium an; 20. Nov. 1584, PK 161f. 136f.

[75] 13. Sept. 1582, Steinhuber 345. 109.

[76] Der Streit bricht 1583 wegen einer Predigt des Weihbischofs aus und wird schließlich endgültig durch eine römische Prozeßentscheidung 1585 geregelt;

Generalvikar beherrschten adeligen Domherren gegen Erlachers Aufnahme ins Kapitel stimmen, vermag nicht zu verwundern[77]. Man kann den aus Schwaz stammenden vielgeprüften Sekretär als den stillen Mentor der Diözese bezeichnen.

Von vier Männern rühmt der Bericht nach Rom 1601, daß „Jeder einen trefflichen Bischof zu machen im Stande gewesen wäre, waren die Säulen der Diöces, und die Arme unsers vortrefflichen neuen Bischofs", des Christoph Andreas von Spaur[78]. Es sind Hieronymus Otto Agricola, der in Dillingen studiert hatte, Generalvikar des Kardinals Andreas, und drei Germaniker: Alexander Fabri, Domdekan, und die zwei zur bischöflichen Würde aufsteigenden, aus einfachsten Verhältnissen stammenden Domkapitulare, Simon Feuerstein und Johann Platzgummer.

Platzgummer war der Sohn eines Kupferschmiedes aus Kastelbell und studierte auf Kosten Johann Spaurs 1582 bis 1586 als armer Chorknabe an der Brixner Domschule, dann in Graz und am Germanikum. Von dort aus zieht er als Dr. theol. 1596 zu seinem Gönner Christoph Andreas, dessen Stipendium er in Rom bezogen hatte, nach Gurk, wird 1598 dessen Generalvikar und kehrt 1601 mit ihm nach Brixen zurück. Domherr, Stadtpfarrer der Residenzstadt, Dompropst sind seine weiteren Lebensstationen, bis er schließlich von 1641 bis 1647 die Diözese leitet[79].

Besonderer Förderung erfreute sich der Landecker Simon Feuerstein[80]. Das Domkapitel teilt ihm Gelder zu, doch auch der Bischof unterstützt ihn, soweit die vorhandenen Raitbücher zeigen, laufend durch besondere Gaben[81]. Nach vier Jahren Germanicum und einigen Studien zu Dillingen und Ingolstadt[82] wird er „auß beuelch Ir frl. gn. ... geen Padua geschickht zu doctoriren[83]". Er erlangt ein Kanonikat päpstlicher Provision[84], wird Domprediger, Brixner Pfarrer und 1598 Weihbischof, drei Jahre später Dompropst und wirkt tatkräftig für die Erneuerung der verworrenen Verhältnisse der Diözese bis zu seinem Tode am 5. Oktober 1623[85].

Es ist bestimmt nicht zuviel gesagt, wenn ich behaupte: Johann Thomas hat durch die Auswahl und Erziehung dieser hervorragenden Persönlichkeiten die gründliche Reform des Bistums eingeleitet und mit trefflichem Blick gerade jene Anstalten gewählt, die der Seelsorge die hilfreichste Hand leihen konnten. So ging besonders aus dem Germanicum „nach und nach eine Generation von

---

vgl. Sinnacher VII, 641–646; Hirn I, 257f; J. B. Schöpf, Johannes Nasus, Franziskaner und Weihbischof von Brixen (1534–1590): Bozner Gymnasialprogramm 1859/60, Bozen 1860, 33. 49f; KP 6, 513. 516. 518. 538. 545f; Ferdinandea 83/1584; RP 11, 701; Wolfsgruber 93. 136f.

[77] 29. Dez. 1584, KP 6, 252f; vgl. Wolfsgruber 47–49.

[78] Freiseisen, Christoph Andreas 9.

[79] Steinhuber 340; Wolfsgruber 188f. Die Anregung, ihn nach Rom zu senden, war gegen den Willen des Kapitels von Fürstbischof Johann Thomas ausgegangen, RP 11, 1132.

[80] Geboren 1553; Steinhuber 340.

[81] „Aus bevelh Irer fr. Gn. dem Simon Faierstain Irer fl. gn. studiosen zue Rom Durch den herrn Carlo Grata richtig gemacht 14 Goldcronen zu 92 kr 21 fl 28 kr", RB 1582, 25. Jan.; „bevelh Irer fr. Gn. dem Studiosen Feurstain zue Rom durch den herrn Jesuiten Pastunia geschickht 15 fl", RB 1582, 25. Juli; vgl. RP 11, 348.

[82] Hirn I, 269; Sinnacher VII, 612.

[83] Er erhält dafür und „sonnsten zu nottdurfft des jungen Herrn 200 fl", RB 1586, 23. Jan. 1587.

[84] 9. Juni 1588, KP 6, 768.

[85] Wolfsgruber 148; Sinnacher VII, 657; Tinkhauser III, 664. Eine Monographie über ihn würde sicher sehr viele unbefriedigende Stellen Freiseisens über Christoph Andreas aufklären helfen.

Priestern hervor, welcher ungleich wirksamere Waffen des Geistes zu Gebote standen als jener älteren, bei der sich die kräftigste Gegenreform im besten Falle begnügen mußte, wenn sie selbe von den standeswidrigsten Ausschreitungen zurückzuhalten vermochte[86]".

3. Mittleres und niederes Schulwesen

Welche Bedeutung auch den vorbereitenden Schulen zukam, wurde in Brixen klar erkannt. Das gesamte Schulwesen sollte dazu angetan sein, einen tauglicheren Klerus zu schaffen[87], ganz im Sinne des Tridentinums, das auch an kleineren Kirchen Lehrer der Grammatik bestellt wissen will[88]. Fast an allen Orten der Diözese bestehen deutsche Schulen unter dem Pfarrer und zwei weltlichen Personen als „Scholarchen"[89]; aber ein Gutachten Ninguardas verlangt ihre Aufhebung, da einzelne Lehrer lutherischen Grundsätzen anhangen[90], zudem grausam, mit Schlägen freigebig und tyrannisch sind[91]. Eine Besichtigung der wesentlichen Schulen des Bistums durch Caspar Trojer aus Sillian im selben Jahr 1579 erweist aber die Haltlosigkeit dieser Klagen. Die Schulen sind „erlich vnd wol gehalten", es wird „vleißig studiert"[92].

Daher kann man sich mit anderen Maßnahmen begnügen. Ein Mandat Ferdinands II. betraut die Pfarrer mit der Aufsicht über die Gesinnung und die Unterrichtsbücher der Lehrer, beklagt aber zugleich die Abnahme der lateinischen Bildung[93]. Dieses Schreiben entstand unter dem Einfluß der Innsbrucker Jesuiten und sollte zudem der Verbreitung des Katechismus des Canisius dienen[94]. So behandelt das Fastenmandat 1587 des Bischofs die Schule ganz unter dem Gesichtspunkt des sonntäglichen Katechismusunterrichts[95], der freilich an einigen Orten trotzdem noch durch längere Zeit vernachlässigt wird[96]. Etwas später langt ein Schreiben des Salzburger Erzbischofs in Brixen ein, worin die Einführung des Catechismus Romanus für die Geistlichkeit, für die Laien aber des „Klain Catechismus Canisij" verlangt wird. In der Antwort führt Spaur aus, der Klerus habe zumeist Dr. Georg Eders Extract in Händen, über den Canisi ist aber im Stift schon angeordnet,

„das derselb hinfüro one ainiche vmbstellung alle Sonntäg durch das gannz Jar bei yedes orts khirchen, Schuoln oder andern bequemben orten der jugent vnd andern Personen so dessen bedürfftig vnd darzue erscheinen werden mit

---

[86] Freiseisen 25.

[87] Brief Spaurs an die „Khinigin zu Hall" (Erzherzogin Magdalena), 27. Okt. 1588, PK 312–314.

[88] 5. Sitzung; Eder 123.

[89] Hirn I, 322–324. 331.

[90] Hirn I, 96; vgl. zu Serfaus (der lutherische Schulmeister Lukas Pleibinger aus Kärnten legte die *professio fidei* ab) Tinkhauser IV, 540f.

[91] W. Senn, Aus dem Kulturleben einer süddeutschen Kleinstadt, Musik, Schule und Theater der Stadt Hall in Tirol in der Zeit vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, Innsbruck 1938, 281–285 nach Hippolyt Guarinoni, Greuel 245–247.

[92] Trojer bekommt für seine Mühe eine gute Pfründe, 2. Okt. 1579, KP 6, 222.

[93] 7. Jan. 1585, Hirn I, 327f.

[94] Kardinal Andreas von Österreich läßt in diesem Zusammenhang 2000 Christenlehrbüchlein austeilen und der Hofkanzler Leonhard Schiller übersetzt „Simonis Verpaei de formandis pueritiae ad vitam fidemque christianam moribus und ließ es drucken" — so kann das Verbot, „Kinder zum Studiren ... in lutherische Orte zu schicken", wirksam werden; Die Jesuiten, Dip. 449, 18.

[95] Sinnacher VII, 654.

[96] Klage im Haller Ratsmemorial 16. Nov. 1592 über die Schulmeister Teufl und Gratl, daß sie die Kinder nicht zur sonntäglichen Lehre führen wollen; Senn 663.

guoter exemplarischer ordnung fürgetragen, gelesen vnd darinnen vnterwiesen werden sollen[97]".

1588 stellt auch der Landesfürst fest, daß das Schulwesen „vornehmlich ein geistliches werk ist", und genehmigt eine Steuer zur Vermehrung der Lateinschulen[98].

a) Lateinschulen

Der Bischof sucht den Einfluß glaubensverdächtiger Schulmeister durch Förderung der besser geführten Lateinschulen zu brechen, so in Bruneck, wo gegen den vom Rat gehaltenen Balthasar Baur[99] der Lateinische Schulhalter Joannes Dominicus ausdrücklich darum bestellt wird, daß mehr Priesterberufe heranwüchsen[100]. Auch im benachbarten St. Lorenzen besteht eine Lateinschule[101], in Taufers ist der Schulmeister Laner Subdiakon[102], die Stiftungsurkunde des Johannes v. Füeger bestimmt ihm Einkünfte[103]; in Innichen erklärt Sebastian Gasser seinen vierzig Scholaren neben dem Katechismus die lateinische Grammatik und liest Cicero und Vergil[104]. Ein ähnliches Programm führt Thomas Hauser in Vertretung des abwesenden Klerikers Georg in Schwaz durch[105]. Sogar in Thaur müht sich der Kurat Caspar Ameder *germanice et latine* um die Schulbildung[106].

Deutlich wird der Einfluß der Jesuitenschulen bei der Beurteilung jüngerer Kleriker. Durch ihre guten Lateinkenntnisse und sorgfältige Ausbildung in den Humaniora sind sie tauglicher als andere[107]. So befinden sich auch die Klosterschulen, die wiederum durch Jesuitenschüler geleitet werden, in verhältnismäßig gutem Stand. Das Zisterzienserstift Stams beschränkte sich unter dem weisen Abt Johannes Kölbel auf die Erziehung seiner eigenen Kleriker, kann aber gute wissenschaftliche Leistungen aufweisen[108]. Ähnlich stand es mit Georgenberg, das trotz des sonst außerordentlich schwachen Personalstandes 1582 fünf gut unterrichtete Subdiakone zur Diakonatsweihe melden kann[109], und bei den vom

[97] 7. Juli 1587, PK 263–265.

[98] Hirn I, 337f.

[99] Es dürfte Baltasar Hueber gemeint sein, der bei der Visitation 1583 überführt wird, zusammen mit dem Apotheker Tintl eine Menge lutherischer Bücher zu besitzen. Unter ihm „*Cantilenae Lutheri publice cantantur in plateis p scolares*". Diese Visitation geht gerade wegen der ketzerischen Umtriebe näher auf die Schulverhältnisse ein, nennt aber keinen Baur. Dieser Name scheint nur im Jahre 1581 auf (s. folgende Anm.); VP 1, 1114. 1115. 1123f.

[100] 27. April 1581, Reg 39, 2177f.

[101] 17. Jan. 1589, Schulmeister Georg Klocker, RP 11, 1418.

[102] VP 1, 1004.

[103] 1587, Tinkhauser I, 396.

[104] 1593 wird die Scholasterie des Kapitels wieder belebt; Tinkhauser I, 482.

[105] „*construat et declinet c. illis deinde Epistolas Ciceronis*"; er singt und führt Spiele aus Terenz auf mit den „*scolares ... 25 q domi aluntur*"; er klagt jedoch über die geringen Einnahmen, denn ihm kommen wöchentlich nur 8 Pfund Berner zu; VP 1, 928.

[106] VP 1, 750.

[107] Georg Keßler aus Tölz in Patsch, 1578 geweiht, studierte in München *apud Jesuitas*, VP 1, 868; Paul Hingerle in Innsbruck, VP 1, 852; Wiltener und Neustifter Kleriker, VP 1, 865. 874. 976. 979; Hall, Senn 536. Alle diese werden ihren Mitbrüdern als Beispiel vor Augen gestellt und ihre guten Sitten und ihr Studieneifer gelten als vorbildlich.

[108] Trotz des verheerenden Brandes von 1593 weiß die Diözesanrelation zu berichten: ...*praefatum monasterium quoad spiritualia magis proficit quam deficit*; I. Ph. Dengel, Berichte von Bischöfen über den Stand ihrer Diözesen (Relationes status ecclesiarum): Forsch. u. Mitt. z. Gesch. Tirols u. Vorarlbergs 4 (1907) 319f; Hirn I, 108f; Statthaltereiarchiv Innsbruck, Ferdinandea 373.

[109] VP 1, 908. 911; (P. Pockstaller), Chronik der Benediktiner-Abtei St. Georgenberg nun Fiecht in Tirol, Innsbruck 1874, 166; PK 336.

Erzherzog stark geförderten Franziskanern[110]. Das altehrwürdige Chorherrenstift Wilten sollte nach dem Willen Kaiser Ferdinands I. sich um den Unterricht nicht nur seiner Konventualen, sondern auch von 20 armen Studenten für den geistlichen Stand mühen. Die Reformbefehle des Landesfürsten von 1585 und das mit dem Bischof gemeinsam erstellte Gutachten von 1590 halten daran grundsätzlich fest, können aber wegen der widrigen Umstände nicht durchdringen[111]. So befinden sich 1582 nur sechs Schüler im Stift, der Präzeptor D. Georg Langemair hat einen schweren Stand wegen des Geldmangels und schließlich überläßt man auf Anregung Brixens die Ausbildung der Kleriker den Jesuiten[112].

Die Schule der Augustinerpropstei Neustift wirkte über ihre Stiftsgrenzen hinaus. Bei der Visitation 1582 erklärt der Schulmeister Fr. Hieronymus Laubner, er könne sich in seiner 27jährigen Tätigkeit an nie weniger als 24 Scholaren erinnern. Zur Zeit seien es 34, für die das Kloster aufkomme, aber „noch merer" werden von ihren Eltern erhalten[113]. Alle jüngeren Chorherren hatten bei den Jesuiten studiert[114]. Freilich können aus Personalmangel die theologischen Disziplinen nicht intensiv genug gelehrt werden[115]. Wegen der starken Besetzung der Schule wird es dem Bischof nicht leicht, einen vom Innsbrucker Hofrat Ulrich Hohenhauser empfohlenen Knaben unterzubringen[116]; er muß schließlich seinen Kammermeister Georg Leopoldt hinsenden, nach dem Rechten zu sehen[117]. Immer wieder fällt auf, wie oft in der Privatkorrespondenz Spaurs Schulfragen angeschnitten werden[118].

Auch in der Bischofsstadt selbst steht das Schulwesen in Blüte. Die Bürgerschaft unterhielt eine deutsche Schule[119], die aber nicht sehr bedeutend gewesen

---

[110] J. Resch, Innsbruck als Stätte der Priesterbildung: Festschrift des Verlages Felizian Rauch, Innsbruck. hg. anläßlich der Hundert-Jahr-Feier der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Innsbruck (1857—1957) und der Gründung des Theologischen Konvikts Canisianum (1858—1958), 22f; M. Straganz, Aus der Geschichte unserer Provinz, 1. Die Gründung: Spiritus et vita IV, 1, Hall 1924, 23—28.

[111] J. Resch, Innsbruck als Stätte der Priesterbildung 23; Hirn I, 99—104; Reg 42, 988—990.

[112] Langemair und Adam Westermiller hatten in Dillingen studiert, der Innsbrucker Christoph Vorstner an einer nicht genannten Jesuitenschule, VP 1, 865; das Studium bei Jesuiten wird zur Pflicht gemacht im VP 1, 874 und im bischöflichen Schreiben vom 26. Nov. 1590, Reg 42, 1069f.

[113] VP 1, 971, 973.

[114] In Innsbruck Leonhard Recher und Johannes Gastner aus Innichen, in Italien Donatus Vineus; sie beschäftigen sich auch jetzt noch mit klassischer Lektüre und theologischen Studien; VP 1, 976. 978f.

[115] Mandat an den Abt: *Ut provideas Conventualibus tuis de aliquo viro idoneo et ecclesiastico, qui lectionem in s. literis praelegat, ut instituti in sacris literis eo facilius consequi valeant ordines sacros;* VP 1, 983; vgl. Tinkhauser I, 276; A. Sparber, Aus der inneren Geschichte unseres Klosters: A. Giner, Festschrift zum 800jährigen Jubiläum des Stiftes Novacella, Brixen o. J. (1942), 106f. Die Bibliothek ist gut bestellt, es mangeln lediglich einige neuere Werke über die Sakramente; nach der Visitation behebt Propst Augustin Distelfink unter bedeutenden Opfern auch diese Lücke und vergrößert zudem den Bestand an liturgischen und kanonischen Drucken; VP 1, 980; A. Dörrer, Das Buchwesen und Geistesleben des Etschlandes: Der Schlern 13 (1932) 422f; Sparber 136.

[116] 18. Febr. 1588, PK 277—279.

[117] Der Junge erhält etwas bessere Speise und kostbarere Kleidung, weil er dem Adel angehört; 29. März 1589, PK 342—344.

[118] 34 Stellen; demgegenüber treten andere Angelegenheiten bei weitem zurück.

[119] Vgl. H. Schwüppe, Das Bürger- und Inwohnerbuch der Stadt Brixen 1500—1709, Diss. Innsbruck 1955, 107f.

sein kann[120]. Ihr Leiter hat ein „ungebührliches Maul", ist faul und muß das Stift räumen, weil er schlechten Einfluß auf die Kinder ausübte[121]. Auch sein Nachfolger Wendelinus Schenckh scheint nicht sehr tüchtig gewesen zu sein, da ihm die Regierung des Fürstentums Brixen nicht einmal das in der Schulordnung Ferdinands vorgesehene Salär von 1 fl 24 kr je Schüler zugesteht[122]. Dafür erfreut sich die von Christoph Troyer geführte lateinische Schule für „Nobiles vnd Landtkhinder" solcher Beliebtheit, daß sie sogar die Domschule beeinträchtigt[123].

b) Domschule

Da wegen des Mangels an Mitteln das Seminar noch nicht errichtet werden konnte, war wie anderwärts die Domschule zunächst berufen, die Erziehungsaufgabe für einen neuen Klerus zu übernehmen[124]. Die sicher seit 1001 bestehende Anstalt unterstand dem Domscholaster[125]. Seit 1442 waren die Schüler in *externi* und Präbendisten geteilt, diese wiederum in verschiedener Weise zum Chordienst herangezogen[126]. Für die etwa 40 einfachen Präbendisten kam der Bischof „gutwillig" für Nahrung und Kleidung auf[127]; sie nehmen an Messe, Vesper und Komplet teil[128]. Den ganzen Chordienst hatten die acht *choralistae* zu leisten. Sie galten als die eigentlichen Priesteramtsanwärter, hatten das Vorrecht besonderer Kleidung[129] und konnten vor den anderen die jährlich 20 fl betragenden Stipendien beanspruchen, die das Domkapitel seit 1539 auswarf[130].

Johann Thomas von Spaur bringt nun neues Leben in die altehrwürdige Schule. Das Kapitel war in der Beaufsichtigung nachlässiger geworden, die Disziplin hatte gelitten, die Stipendiengelder gingen nur schleppend ein. Nach einer vorläufigen disziplinären Reform[131] und einer kurzen Bemerkung über die Abweisung italienischer Studenten[132] geht der Bischof im Jahre 1579 an eine gründliche Umbildung der alten Schule. Zunächst schraubt man die Anforderungen zur Aufnahme höher: gute Singstimme für den Chor und ernstes

---

[120] Hirn I, 329f.

[121] 19. April 1581, KP 6, 328; eine Bitte um Fristerstreckung abgewiesen (nach seiner Entsetzung am 20. Juli 1583), KP 6, 478–480. 482.

[122] Nur 31 kr je Quatember, RB 1586, 16. Dez.; vgl. Tinkhauser I, 174.

[123] 10. Nov. 1589, KP 6, 827; die Bitte um Einziehung des Schulgeldes durch das Domkapitel wird 23. Nov. 1590 abgelehnt, da dieses die Domschule fördern will, KP 6, 901; vgl. Tinkhauser I, 316f.

[124] V. Brassel, Praeformatio Reformationis Tridentinae de Seminariis Clericorum: Liber annualis Universitatis Gregorianae 1940, 179f.

[125] R. Granichstaedten-Czerva, Brixen, Reichsfürstentum und Hofstaat, Wien 1948, 49; Tinkhauser I, 171; G. Tinkhauser, Geschichte der alten Domschule in Brixen: Kath. Blätter aus Tirol 12 (1854) 674f, vermutet die Gründung im Jahre 798.

[126] Tinkhauser I, 171f.

[127] Sinnacher VII, 722; Tinkhauser I, 179; Freiseisen, Christoph Andreas 10. 26f; VP 2, 35–37.

[128] Auch den Externen wird angezeigt, „so sy da wellen die schuel besuechen, daß sy auch in diebus festivis mit iren Choröckhen in Chor geen, wie vor Zeitten auch andere nobiles haben than" (1578); Tinkhauser I, 172f.

[129] Pelze und blauer Talar; Zahlung dafür an Christian Plümbl „vmb das Almosen Thuech, so mann jerlichen von Hof auß der Schuelen gibt 30 fl", RB 1582, 7. Jan.; Rosbichler, Das Institut der Chorknaben zu Brixen: Der Sammler für Geschichte und Statistik von Tirol III, 172–185; Freiseisen 181f.

[130] Verteilung durch Dompropst, Dekan und die zwei Senioren; Tinkhauser I, 184; Wolfsgruber 83.

[131] Der Junkmaister und die 2 *locati* stehen ab 1577 voll zur Beaufsichtigung zur Verfügung, dafür wird der Schulmeister dieser Pflichten entbunden; Tinkhauser I, 174; KP 6, 142.

[132] In der Wahlkapitulation des Domscholasters, 11. Febr. 1572, KP 5, 614f.

Streben nach dem Priestertum sind Voraussetzung[133]. Dann gelingt es, einen tauglichen Lehrer zu finden. Magister Marcus Mayr aus Dillingen wird von der Gesellschaft Jesu dem Bischof zur Übernahme von Aufträgen nach Rom empfohlen, kann aber wegen einer auftretenden Hitzekrankheit nicht weiterreisen. So übernimmt er den Dienst des eben verstorbenen Magisters Sebastian Flasch[134].

Nun stellt sich aber bald heraus, daß die bisherige Schulordnung unzulänglich ist[135]. In der Kapitelsitzung vom 9. November 1579 legt Adam von Arz als Domscholaster einen strengen Studienplan vor, der auch einstimmig zum Beschluß erhoben wird. Von 4 bis 7 Uhr morgens liest die erste Klasse die Grammatik und Syntax des Lupulus, die zweite Donatus und Cato, den älteren Schülern sind Lektionen zum Vokabellernen vorzulegen. Nach dem Kapitelamt haben die „Edlen und andere schueler" zu arbeiten, während die Choralisten ihren Dompflichten obliegen. Vom *prandium* bis zum Zwölfuhrläuten üben alle Choralgesang. Am Nachmittag sind ab 1 Uhr Ciceros Briefe und lateinischer Briefstil angesetzt. Um 4 Uhr endet der Studientag. Der ganze Freitag ist dem Katechismus des Canisius gewidmet, vormittags mit Auswendiglernen, nachmittags wird darüber geprüft. Der Samstag dient der Wiederholung[136]. An Sonn- und Feiertagen muß zu Mittag eine Stunde lang das Evangelium erklärt werden. Die Ferien sind karg bemessen: zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten je drei Tage, in den Kapitel- und Weinernteferien je acht Tage; an den *festa chori* muß die Schule besucht werden[137].

Neben der inneren Umgestaltung der Schule war die Sicherung der finanziellen Mittel vordringlich. Das rigorose Heischen nach Schulkreuzern vertreibt nämlich einige taugliche Studenten. So schafft auch hier die gleiche Sitzung Wandel: über die schon festgesetzten Quatemberentgelte hinaus darf nichts gefordert werden[138]. Allerdings muß das Domkapitel seinen Verpflichtungen besser nachkommen; der Schulmeister hat Anrecht auf eine halbe Pfründe[139]. Jeder angehende Domherr hat dem Scholasticus 20 fl „Episkopalgeld" für die Domschule zu erlegen. Darauf drängt die Sitzung vom 7. Juni 1581:

> „Dieweil man das episcopalgelt von den newen thuembherrn hart bekhumen khan, das vorthin kheinen soll die posseß geben werden, allain er geb auch zuevor mit den statutes (40 Duk.) das episcopalgelt[140]."

Auch der bischöfliche Hof schießt regelmäßig zu, jährlich zur Bekleidung ein Almosen von 30 fl[141], dazu kleinere Gaben „vmbwegen des Ansingens an heiligen dreikunigh thag"[142] und Ergänzungen zum Schulmeistergehalt, wenn die Eltern der Scholaren in Rückstand gerieten[143].

---

[133] Kanonikus Pertramer, Geschichte des fb. Kassianeums, Ms. 1949 (Kassianeum Brixen), 17 (für den Hinweis habe ich Herrn Regens Dr. Karl Schmidhofer zu danken). Vgl. die Verhandlung im Domkapitel über die Aufnahme des Sohnes der Gollerin, 5. Jan. 1579, KP 6, 168.

[134] Freilich ist er „in des Corali Cantu nit woll geübt", aber ein tüchtiger Schulmeister, 2. Juli 1579, KP 6, 202f.

[135] Beratung 2. Aug. 1579 mit dem Scholasticus Adam v. Arz, daß vier Unterrichtsstunden nicht genügen; eine Reform wird ausgearbeitet; KP 6, 208.

[136] *omnes hebdomadales lectiones recitantur.*

[137] KP 6, 229f; Pertramer 4; vgl. Freiseisen, Christoph Andreas 29; Granichstaedten-Czerva 49; Hirn I, 335; Tinkhauser I, 174.

[138] Von externen Adeligen 30 kr, reichen Bürgersöhnen 15 kr, gemeinen Bürgerkindern 9 kr; KP 6, 229.

[139] Ca. 160 fl, VP 2, 36. [140] KP 6, 337.

[141] Als Regel erwähnt RB 1581, 18. Dez.; RB 1582, 7. Jan.

[142] RB 1581, 9. Jan. 1582; RB 1582, 4. Dez.; RB 1586, 8. Jan. 1587 (drei Posten, für Neujahrssingen, Dreikönig und Spiel).

[143] Z. B. „das salergelt" an Marx Mayr mit 7 fl richtiggestellt, RB 1581, 22. Nov.

c) Kleines Seminar in Hall

In Innsbruck war am Johannistag 1562 vom hl. Petrus Canisius die unter Führung des Vizerektors P. Nikolaus de Lanoy S. J. stehende Jesuitenschule eröffnet worden. Sie erfreute sich der besonderen Förderung Erzherzog Ferdinands und nahm in wenigen Jahren einen bedeutenden Aufschwung[144]. Zuerst mehr auf die Hofbedürfnisse ausgerichtet, entwickelte sie sich im Laufe der Jahre zum Innsbrucker Gymnasium, zur Theologischen Fakultät und 1569–1588 auch zum Nikolaihaus, dem späteren theologischen Konvikt Canisianum[145]. Daneben bestand seit 1573 eine unter Förderung der Erzherzogin Magdalena immer mehr anwachsende Anstalt in Hall[146]. Seit der Lockerung der Beziehungen zwischen Ferdinand II. und den Jesuiten (etwa ab 1586) stellen sich beide Schulen immer intensiver auf Erziehung von Priesterkandidaten ein und nehmen nicht mehr so viel Rücksichten auf die Anforderungen des Hofes nach tüchtiger Beamtenvorbildung, in Hall noch ausgeprägter als in Innsbruck[147]. Bei diesem Stand wendet nun der Bischof sein Augenmerk auf beide Häuser. Er sieht darin die Möglichkeit, eine günstige Ergänzung zur Domschule zu finden.

In einem Briefwechsel mit Magdalena (1588) werden die Intentionen Spaurs deutlich. Er lobt die Stiftung zur Priesterbildung – gerade in diesen „betrübten Zeiten" – überschwänglich:

„Inmassen wir dann zu dem selben effect imer der vorhabung gewesen vnd noch. zu nachsetzung vnd vermüg des heilligen Trientischen Concilij ain Seminarium aufzurichten vnd ... in das werkch gestelt haben wolten, das uns des Stiffts grosser schulden lasst vnd anndrer vnentperliche schwere Außgaben nicht daran verhindert hetten die uns auch noch im weg ligen ... wir haben aber nicht destweniger etliche knaben auf den studiis hin vnd wider verhalten vnd noch verhalten thuen die zu dem Geistlichen standt zu promouieren[148]."

Der Fürstbischof sieht also die Haller Schule, wohin er eben diese Knaben schickt, als Ersatz für das fehlende Seminar an, was auch die Gründerin beabsichtigt hatte. Denn sie betont, daß ihr Katharinenhaus abseits des Zeitgetriebes gerade daraufhin angelegt sei, „zu besonderer Wohlfahrt des Bisthumbs" „christliche katholische Priester ... welche arbaiten täten", zu erziehen[149].

Drei Wochen später wiederholt der Bischof, daß ihm der Wunsch nach besserer Ausbildung der Alumnen „in Zeit vnser Bischofflichen Regierung" immer am Herzen lag, „obwohl khain Seminari noch allhir nit aufgericht worden ausserhalb der von vns erhaltenden schuol". So betrachtet er jetzt die Haller Anstalt als eigentliches Knabenseminar der Diözese und verspricht, etwa 8 bis 10 Schüler zu entsenden und vorerst 200 fl zuzuschießen. Die Auswahl weiterer Jungen möchte er bis zur Rückkunft des Generalvikars Dr. Johann Walser aus Rom zurückstellen, daß desto tauglichere zum Studium kämen. Er schließt mit dem Lob, „das E. gn. dahin bedacht weren, bei der societet Jesu anzuhalten, damit Sy allda zu Hall noch ain schuol aufrichten vnd neben derselben die khnaben in

[144] Freiseisen, Christoph Andreas 10. 26f.

[145] 12. Mai 1562 wurden vier Klassen eingerichtet (Latinität, Grammatik, Syntax, Rhetorik), 1582 durch eine fünfte ergänzt (Humanität), 1587 auf sieben Klassen ausgebaut; Tinkhauser II, 200; am eingehendsten berichtet M. Hofmann, Das Nikolaihaus zu Innsbruck einst und jetzt, Innsbruck 1908, 3–6; Braunsberger III, 454. 462.

[146] Begonnen mit 192 Schülern in drei Klassen, 1577 durch einen Anfangskurs ergänzt; Freiseisen 24; Tinkhauser II, 223f.

[147] Hirn I, 335; Pastor X, 330.

[148] Schreiben aus Velthurns, 27. Okt. 1588, PK 312–314.

[149] Schreiben 25. Okt. 1588 mit Bitte um Entsendung von Zöglingen; L. Rapp, Königin Magdalena von Österreich, Innsbruck 1858, 131; vgl. Sinnacher VII, 658–661.

casibus conscientie auch in denen sachen so ainem Pfarrer zu verichtung saines Ambts zu wissen vonnöten vndtericht wurden, damit sy nit verrer ausser Landts auf die hoche Schuelen geschickht, sonder alda zu briesterlichen würden promouiert werden mügen[150]."

Am 29. Mai 1589 begleitet der Hofkaplan Petrus Auanzin (Avanzini) zehn Knaben „und Alumnos" nach Hall; ihnen wird eifriges Studium zur Pflicht gemacht, daß tüchtige Geistliche aus ihnen würden, „wie wir dann wol wissen, das bey der societet Jesu zu embsiger Wonung zu halten nicht vermanglen würdet"; ein vielleicht Untauglicher soll sofort heimgeschickt werden[151].

Schon ein Jahr später wird anläßlich des Heimganges der Erzherzogin die Haller Anstalt regelrecht als „Seminar zur hl. Katharina" bezeichnet und als vollwertige Priesterbildungsstätte angesehen. An ihr studieren zumindest zwei Subdiakone[152].

Der Bischof gibt zur Erhaltung von Schule und Schülern wesentlich mehr aus, als er ursprünglich zugesagt hatte. Von 1590 an erscheint im Raitbuch ein eigenes Konto „Außgaben auf Ir fürstlich Gnaden Alumbnos zu Hall", das Zuwendungen von etwa 1000 fl jährlich aufweist[153].

Im Laufe der neunziger Jahre verschiebt sich das Schwergewicht der Priesterausbildung nach Innsbruck. Kardinal Andreas rechnet am Anfang seiner Regierung (um 1593) noch mit dem Nachwuchs aus Hall[154], läßt aber bald schon seine Kleriker am neugegründeten Nikolaihaus [155] studieren und sieht wie sein Nachfolger Christoph Andreas von Spaur nun diese Anstalt als „Seminariolum" der Diözese an[156]. Endlich, nach mehrfachem Hin und Her, ob ein Ausbau des Hauses dieses zum diözesanen Priesterseminar machen soll, oder ob Brixen den Vorzug haben sollte, entscheidet sich 1607 die Frage zugunsten des Brixner Priesterhauses[157]. Damit wurde das Haus in Innsbruck des bischöflichen Charakters entkleidet. Der Weg zu einer internationalen Anstalt war freigeworden.

---

[150] 4. 1Nov. 1588, PK 318f.

[151] Begleitschreiben an Magdalena, PK 356; Freiseisen 22.

[152] 10. Sept. 1590; Die Jesuiten, Dip. 449, 20r; vgl. P. Dismas Tuzer, Versuch einer Geschichte des k. k. Gymnasiums zu Hall, Ms. Hall 1833, Ferdinandeum Innsbruck, Dip. 1269, 2r–3v; Senn 213; Freiseisen 25; s. a. folgende Anm.

[153] RB 1590 detailliert die 949: 13: 4 fl so: 150 fl aus geistlichen Steuern, dann werden einzelne Empfänger aufgezählt, darunter Philip Merl und Ferdinand v. Quadria, die also jetzt in Hall studieren, ein Beweis, daß die Anstalt als das eigentliche Priesterseminar der Diözese angesehen wird, denn beide hatten 1591 zumindest die Subdiakonatsweihe empfangen; vgl. oben Anm. 37f. Das Konto im RB 1591 und im RB 1590–1595 ist nach Ausgabetagen gegliedert und zeigt jeweils im Februar, Juli und Oktober Beträge um 300 fl an. Die geringsten Auslagen macht man sich im RB 1590/91 für 1592 (die Datierung des Buches deutet den Entwurfscharakter an) mit 750 fl.

[154] J. Schmidlin, Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heiligen Stuhl (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes VII, 1. 2. Heft), Freiburg 1908, 67.

[155] 1588 eine Zuwendung aus Privatmitteln des Kardinals für den Bau; Aigner, Dip. 596, 20.

[156] In der Relation 1605 heißt es: ... *aliquod seminariolum apud patres societatis Jesu Geniponti instituit, ex quo cum tempore fructus aliquis Deo favente sperari poterit. Sed quid haec inter tantos?*; Dengel 317, Anm. 3.

[157] 1604 Plan des Bischof für Innsbruck; 3. Nov. 1606 ist das Domkapitel für Brixen, am 12. Jan. 1607 wieder für Innsbruck; schließlich stiftet Christoph Andreas am 19. Nov. 1607 das Brixner Seminar; Freiseisen, Christoph Andreas 32–34.

Die Priesterbildung wurde also, wie aus dem Gesagten hervorgeht, von Fürstbischof Johann Thomas energisch in die Hand genommen. Waren auch die Mittel anfänglich beschränkt und stellten sich große Hindernisse der Erfüllung der Tridentinischen Vorschriften in den Weg, so konnte doch, unter Bedachtnahme auf alle sich bietenden Möglichkeiten, ein besserer Klerus herangebildet werden. Das Hauptverdienst fällt der Gesellschaft Jesu zu, die die Vorstufen des kommenden Brixner Seminars betreute. Die Früchte der neuen Einrichtungen konnte freilich erst Christoph Andreas von Spaur ernten.

Zugleich erweist sich die enge Verflechtung zwischen den Anstalten der Diözese und denen des Jesuitenordens in einer Zeit des katholischen Wiederaufbaus. Man ist versucht, Parallelen ähnlichen Zusammenwirkens aus der Zeit der wiedererrichteten Theologischen Fakultät Innsbruck und insbesondere den Jahren nach dem vergangenen Krieg heranzuziehen. In diesem Sinne möchte die Untersuchung ein bescheidener — wenn auch verspäteter — Beitrag zur Festfeier des Jahres 1958 und zum 350jährigen Bestand des heute in neuem Glanze erstrahlenden Brixner Priesterseminars sein.

REZENSIONEN

Leo Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit (Erfurter theologische Studien, Bd. 5). 8° (24 u. 529 S.). St.-Benno-Verlag.

Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die dogmengeschichtliche Entwicklung der Mariologie in der Karolingerzeit in einer erschöpfenden Studie zu behandeln. Als Arbeitshypothese nennt er selbst die Idee, „daß die Karolingerzeit einen wichtigen Beitrag für die Wandlung des Marienbildes von der rein heilsgeschichtlichen Schau der Väter zur gestalthaften und individualisierenden Marienauffassung des Mittelalters geleistet habe und in diesem Sinne eine Brücke zwischen der Patristik und der mittelalterlichen ‚Mariologie der individuellen Privilegien' bildete" (S. 10f). Die umfangreichen und reich belegten Kapitel des Buches behandeln nach der Besprechung der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen die Idee der *Dei genitrix gloriosa*, die Einzeichnung menschlich-mütterlicher Züge in das Marienbild, die wachsende Individualisierung dieses Bildes, Mariens Stellung im Heilswerk, die Lehre von der Aufnahme Mariens in den Himmel und von ihrem Königtum. Im Schlußkapitel werden die Ergebnisse zusammengefaßt und in die Gesamtentwicklung und Systematik der Mariologie eingeordnet. Man kann sagen, daß dem Verf. eine erschöpfende Darstellung seines Themas gelungen ist und daß sich die Ergebnisse mit seiner Arbeitshypothese decken. Als die vielleicht bedeutsamste Frucht seiner Arbeit möchten wir die Erkenntnis hervorheben, wie auch und gerade in der Karolingerzeit Mariologie und Marienfrömmigkeit in unmittelbarer Abhängigkeit von Christologie und Christusfrömmigkeit wuchsen und sich wandelten: ihre Begnadung, ihre Privilegien, ihre fürbittende Macht und ihre Stellung als Königin über allen anderen Heiligen, das alles steht und fällt mit der Gottesmutterwürde und erhält seine besondere Note durch den zum Gottkönig Christus gewordenen Sohn Mariens.

Die folgenden Bemerkungen des Rez. wollen nicht als Kritik verstanden werden, sondern sollen lediglich ergänzen oder allenfalls kleine Korrekturen anmerken, die von Nutzen sein könnten. — Der *Dei-genitrix*-Titel ist u. W. im Abendland erstmals von Hippolyt (Segnungen Jakobs, c. 6) verwendet worden. Er steht bei ihm (der allerdings noch griechisch schrieb) in eindeutig theologischem Zusammenhang. Daher kann man sich fragen, ob er wirklich zunächst einen „dichterischen Beigeschmack" hatte (S. 100), weil er (nach Hippolyt) zuerst bei dem altchristlichen Dichter Prudentius auftauchte. — In der mozarabischen Liturgie ist der *Dei-genitrix*-Titel äußerst selten. Wie Verf. selbst sagt, findet er sich auch nicht bei den spanischen Antiadoptianern Beatus und Etherius. Dagegen hat er im Hadrianum bereits einen festen Platz und wird dort mehr verwendet, als Alkuin es in seinem Anhang zu diesem Sakramentar tut. Auch im Book of Cerne, das die Frömmigkeit repräsentiert, die im irisch-angelsächsischen Raum heimisch war und die einen Mann wie Alkuin geformt hat, findet sich der *Dei-genitrix*-Titel mehrere Male. Daraus ergibt sich wohl, daß man die These von der „Wiederentdeckung der ‚Deigenitrix'-Vorstellung in der Auseinandersetzung mit dem Adoptianismus" (2. Kap., § 1) *cum grano salis* verstehen muß. Denn einerseits ist es nicht ohne weiteres sicher, daß Elipand von Toledo und Felix von Urgel tendenziös handelten, wenn sie einen Titel, der in ihrer Heimat nicht gebräuchlich war (und der freilich auch nicht in ihre Argumentation hineinpaßte) nicht verwendeten. Andererseits war den Antiadoptianern des Frankenreiches dieser Titel aus Liturgie und Frömmigkeit bereits vertraut und Alkuin setzte ihn in seiner Argumentation als allgemein bekannt und gebraucht voraus, so daß auch die Verwendung des Titels bei ihm und seinen Kampfgefährten nicht unbedingt tendenziös zu sein brauchte (obgleich er für

sie an Bedeutung gewann, insofern sich aus ihm ein antiadoptianisches Argument schmieden ließ).

Bei der Behandlung der Tugendausstattung und der Gnadenfülle Mariens (S. 239ff. 277ff) vermißt man den Hinweis auf die Eigenart der frühscholastischen Gnadenlehre, für die es die Rechtfertigungsgnade noch nicht als Habitus, sondern nur in der Form der Tugenden des Glaubens und der Liebe gab. Die Tatsache, daß die Tugenden der Gottesmutter viel mehr gesehen wurden als ihre seinshafte Begnadung, hat ihren Grund nicht nur, ja nicht einmal vor allem in dem „ethisch-personalistischen" Denken der Epoche (S. 278), sondern vor allem in der Abhängigkeit von der augustinischen Gnadenlehre, die, zumal sie mit semipelagianischen Elementen vermischt war (bekanntlich schrieb man Augustinus auch Werke seiner Gegner zu), im Grunde nur die akthafte *gratia operans* kannte. — Vielleicht wäre es von Nutzen gewesen, den Einflüssen des zeitgenössischen Frauenideals und des Kunstschaffens der Epoche etwas mehr Beachtung zu schenken, als das geschehen ist. Die königlich thronende Mutter war ein Motiv, das den Menschen jener Zeit von Rom und Ravenna her bereits vertraut war. — Wenn es auch wahr ist, daß die Theologie der Karolingerzeit noch in stärkerem Maß „betende Theologie" war als nach dem Mittelalter, so kann man doch auch schon einen gewissen Bruch zwischen Theologie und Frömmigkeit feststellen. Es ist wohl nicht ganz von ungefähr, wenn z. B. Alkuin einerseits in seinem Werk De fide S. Trinitatis einen Vorläufer der späteren „Summen" schrieb und andererseits seine persönliche Frömmigkeit nicht aus den gelehrten, gelernten und verteidigten Glaubenswahrheiten lebte, sondern den Gottkönig und Richter Christus verehrte und fürchtete, so sehr, daß das Sündenbewußtsein und die Furcht vor Tod und Gericht sein ganzes geistliches Leben formte. In diesem Sinn ist die Bitte Alkuins um die Gebetshilfe der Leser seines Werkes gegen Felix als Lohn für die Mühe, die er sich gemacht hat (S. 27), eher als ein Symptom für den Bruch zwischen Frömmigkeit und Theologie zu werten, denn als Beweis für eine gebetete Theologie. Denn die erbetenen *suffragia* sollten nicht dem Gelingen seines Werkes, sondern der Sicherung seines persönlichen Heiles dienen.

Die obigen Bemerkungen können den Wert der umfassenden Studie Scheffczyks nicht beeinträchtigen. Es bleibt sein Verdienst, das Mariendogma und die Marienfrömmigkeit der Karolingerzeit gründlich und mit großem Einfühlungsvermögen dargestellt zu haben. *Hans Bernh. Meyer S. J.*

Josef Rupert Geiselmann, Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung, das Formalprinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn. 8° (XIV u. 369 S.). Freiburg i. Br. 1950, Herder.

In diesem klar und packend geschriebenen Werk stellt der bekannte Dogmatiker mit echt schwäbischem Tiefsinn das Ringen des Joh. Ev. Kuhn um ein neues Traditionsverständnis dar. Das Buch bietet also in erster Linie eine geschichtliche Studie. Doch ist sie nicht so von ungefähr unternommen. Kuhn, der spekulativste Kopf der Tübinger Schule, hat zu den gegenwärtigen Diskussionen über die Tradition Sachliches beizusteuern, weil er nicht nur originelle Gesichtspunkte und neuartige Motive kennt, sondern auch aus der Hegelschen Philosophie des Geistes seinen spekulativen Schwung bezieht und die dialektisch gesponnenen Fäden zu einem System verknüpft. Darüber hinaus war Kuhn ein feinsinniger Exeget und guter Kenner der Patristik und Dogmengeschichte, der es verstand, auch von diesen Gebieten her zu argumentieren. Es muß deshalb als ein wirkliches Verdienst Geiselmanns angesehen werden, diesen Mann aus dem Staub der Bibliotheken auferweckt zu haben. Es gibt eine Reihe von Büchern und vielseitigen Aufsätzen, die aus der Feder Kuhns ge-

flossen sind und sich mit dem Problem der kirchlichen Tradition beschäftigen. Daneben hat Geiselmann quellenmäßig die Vorlesungen Kuhns über Dogmatik benützt, die im Jahre 1840 gehalten wurden und in einem lithographierten Manuskript erhalten sind. Es existieren außerdem noch Nachschriften, die das Diktat der Dogmatikvorlesungen aus den akademischen Jahren 1856/57, 1861/62 und 1864/65 enthalten. Die für das Thema des vorliegenden Buches wichtigen Stücke sind im Anhang (S. 301—354) abgedruckt, so daß der Leser die Genauigkeit der geschichtlichen Darstellung durch Einsichtnahme in die abgedruckten Texte nachprüfen kann.

Die Entwicklung der Kuhnschen Traditionsauffassung begann schon damals, als er als junger Gießener Exeget das Leben Jesu von D. Strauß einer genauen Kritik unterwarf (Das Leben Jesu I). Viele Ansätze, die sich in dieser Erstlingsarbeit aus dem Jahre 1838 fanden, gingen in den Übergangsjahren (und damit meinen wir die Zeit bis zum Erscheinen der 2. Auflage der Einleitung in die Katholische Dogmatik, 1859) verloren oder wurden doch wenigstens nicht fruchtbar gemacht. Erst mit der 2. Auflage des erwähnten Werkes schließt sich der Ring der Entwicklung insofern ab, als die zu Beginn gemachten Entdeckungen nun mit voller Macht in die Traditionslehre Kuhns einströmen und ihm die Gelegenheit bieten, von hier aus nochmals systematisch aufzubauen und seine abgeschlossene Lehre in den Dogmatikvorlesungen von 1864/65 vorzulegen.

Hatte sich Kuhns Vorgänger, J. A. Möhler, im Kampf mit Hegels Religionsphilosophie zur Überlieferung als der Zurückwendung zu den geschichtlichen Ursprüngen bekannt, so traf Strauß gerade diese Auffassung ins Herz, indem er darlegte, daß in der Überlieferung die geschichtlichen Fakten verwandelt werden. Da Strauß in dieser Behauptung die Ergebnisse der protestantisch-rationalistischen Exegese zusammenfaßte, sah sich Kuhn zu allererst vor die Frage gestellt, ob die Überlieferung mythenbildend sei. Die Auseinandersetzung mit Strauß führt ihn zu der Erkenntnis, daß die Evangelien nicht der Niederschlag der absichtslos dichtenden Phantasie des Gemeingeistes der Gläubigen, sondern des apostolischen Kerygmas ist. Mit Berufung auf Lk 1, 1 zeigt er, daß sich die Evangelien aufs engste an die apostolische Überlieferung anschließen. Auf die Frage, wie das apostolische Karygma aussah, geben Apg 2, 14—36; 3, 13—26; 13, 16—41 Aufschluß: es erstreckte sich von der Taufe des Johannes bis zur Auferstehung Jesu unter Einschluß der wunderbaren Tatsachen des Lebens Jesu. „Die Evangelien sind der literarische Niederschlag des apostolischen Kerygmas. Dies nachzuweisen ist ein Hauptanliegen des Exegeten Kuhn. ... Damit hat er der Theologie des romantischen Gemeingeistes den endgültigen Abschied gegeben. Der sensus fidelium, der Glaubenssinn der Gemeinschaft der Gläubigen, hat in seinem Traditionsverständnis keinen Platz mehr" (S. 45).

Es muß in dieser Rezension darauf verzichtet werden, die einzelnen Entwicklungsstufen Kuhns nachzuzeichnen. Dafür soll aber kurz seine abgeschlossene Lehre skizziert werden. In seiner Traditionsauffassung wendet Kuhn konsequent das Prinzip des Gott-Menschlichen an: Gott hat nicht aus den Propheten, sondern durch die Propheten gesprochen; und wie bei den Propheten, so fallen auch bei Schrift und Tradition Begriffe und Vorstellungen zu Lasten der menschlichen Offenbarungsorgane. Unter Zuhilfenahme des autoritativen und des mystischen Traditionsbegriffs macht er sodann — und das war in seinen Erstlingsarbeiten bereits vorgezeichnet — allein und ausschließlich die autoritativ lehrende Kirche zur Trägerin der lebendigen Tradition.

In der „Abhandlung über die formalen Prinzipien des Katholizismus und Protestantismus" (1858) hatte Kuhn die Väterlehre der ersten fünf Jahrhunderte über die Tradition und ihr Verhältnis zur Hl. Schrift befragt. Mit dem Rüstzeug, das ihm seine patristischen Forschungen schenkten, kommt er dazu, das Tridentinische „*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*" im Gegensatz zu der

gebräuchlichen „*partim-partim*"-Auslegung so zu verstehen, daß die Hl. Schrift wenigstens relativ vollständig ist, d. h. daß „die Heilige Schrift im Grundsatz das ganze Evangelium Jesu Christi enthält, und was das einzelne betrifft, dies wenigstens andeutungsweise, keimartig, dem Prinzip nach" (S. 290). In der kirchlichen lebendigen Überlieferung wird das Verständnis des apostolischen *depositum fidei* vermittelt, und hinsichtlich der Schrift stellt sie darum die *traditio interpretativa* dar.

Die Dogmenentwicklung, bzw. das fortschreitende Glaubensverständnis ist nach Kuhn kein logischer, sondern ein dialektischer Prozeß, weil uns nämlich die Offenbarungswahrheiten nicht in den gleichen, sondern in verschiedenen Begriffen und Vorstellungen gegeben sind. Alles deutet darauf hin, daß hier geschichtliche Vorgänge am Werk sind. Und zwar ist der Prozeß folgendermaßen zu verstehen. „Zuerst treten die sachlich verschiedenen Seiten der Offenbarungswahrheit ins Bewußtsein, die am Ende als Momente ein und desselben erkannt werden. Die Fortbewegung ist demnach so, daß die Offenbarungswahrheiten in die Gegensätze ihrer verschiedenen Seiten entwickelt und diese am Ende zu einer Einheit zusammengeschlossen werden" (S. 292). Die Dialektik des Glaubens bezieht sich auf Tatsächliches. Hier muß sich Kuhn, um sein Anliegen einsichtig werden zu lassen, darauf stützen, daß der Glaube als unmittelbare Form des Bewußtwerdens die Einheit von Denken und Sein ist, weshalb die dialektische Bewegung zugleich eine reale Bewegung ist, d. h. sie ist eine Erkenntnis des Wirklichen. Zudem steht die dialektische Bewegung unter der unfehlbaren Leitung des Hl. Geistes.

Man gibt Kuhn gerne zu, daß die Entfaltung des Glaubensgutes weitgehend einem dialektischen Prozeß unterliegt. Was man an seiner Lehre aussetzen muß und was auch Geiselmann aussetzt, ist der Umstand, daß Kuhn das Traditionsverständnis und den Fortschritt des Glaubens allzu sehr in das helle Licht des Geistes rückt und die autoritativ lehrende Kirche zur ausschließlichen Trägerin der lebendigen Überlieferung macht. Hier müßte doch noch der *sensus fidelium*, der auch unter der Führung des Hl. Geistes steht, in die Lehre Kuhns hineinintegriert werden. Allerdings müßte dann die Dialektik des Geistes noch durch eine Dialektik des „Gefühls", oder besser gesagt, durch eine Dialektik des gemeinschaftlichen und doch persönlichen frommen Glaubens der Gläubigen ergänzt werden. Ob in diesem Punkt eine klare systematische, bis ins einzelne aufgehende Lehre ausgebildet werden kann, muß einstweilen als Frage dahingestellt bleiben.

Die Auffassung Kuhns, die Evangelien seien der literarische Niederschlag des apostolischen Kerygmas, wird sich vielleicht als *ratio seminalis* erweisen, obwohl die Exegeten einige Modifikationen anzubringen haben werden.

E. Gutwenger S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie

Helmut Kuhn, Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik. 8° (223 S.). München 1959, Kösel. — Sokrates ist und bleibt eine rätselhafte Gestalt. So zentral seine Stellung in der griechischen Philosophie und so grundlegend für die Geistesgeschichte des Abendlandes sie auch ist, da er die Fragen gestellt hat, auf welche Platons Philosophie die Antworten zu geben sucht, so erlaubt es doch, wie immer man die einzelnen Quellen bewerten mag, die Quellenlage im ganzen nicht, ein historisch zuverlässiges Bild des Sokrates zu gewinnen. K. versucht hier eine Deutung, die nicht nur geistvoll, sondern wahrhaft philosophisch ist, indem er nicht einfachhin den von Platon gezeichneten Sokrates, d. h. den schon von Platon für sich in Anspruch genommenen Sokrates, vorführt, sondern von Platon auf Sokrates zurückfragt, indem er jene lebendigen Fragen aufzuspüren und in ihrem Sinnzusammenhang auszulegen sich bemüht, als deren Beantwortung die Lehre Platons zu verstehen ist — in einer gewissermaßen „urgeschichtlichen" Methode, deren Rechtfertigung das Nachwort gibt. So wird die sokratische Frage lebendig, die nicht eine theoretische, sondern eine praktische Frage nach der richtigen Gestaltung und Bewältigung des Lebens ist, die Frage, die dem Nichtwissen, aber einem wissenden Nichtwissen erwächst und vom Streben nach Glückseligkeit und von der Sorge um die Seele getragen ist. Bei aller philologischen Kenntnis und Schulung, die das Buch verrät, bringt es — über alles Philologische hinaus — eine philosophisch eindringende Deutung, welche die letzten Tiefen und gestaltenden Kräfte des sokratischen Fragens aufzuhellen bemüht ist. *E. Coreth S. J.*

Gonsalv Mainberger O. P., Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik. Untersuchungen über „Mehr und Weniger" als Grundlage zu einem möglichen Gottesbeweis bei Platon und Aristoteles (Studia Friburgensia, N.F. 24). 8° (XXXI u. 248 S.). Freiburg/Schw. 1959, Universitätsverlag. DM 17.—. — Die Möglichkeit eines Gottesbeweises aus der Stufung des Seins im Sinne der *quarta via* des hl. Thomas ist bis heute umstritten. Aber umstritten ist nicht nur die sachliche, sondern auch die historische Frage nach dem genuinen Ursprungsort dieses Gedankens im platonischen oder aristotelischen Denken. Dieses Problem greift die vorliegende Studie auf und liefert eine sehr sorgfältige Untersuchung der geschichtlichen Grundlagen des Gedankens einer Stufung von „Mehr und Weniger" im gesamten platonischen und aristotelischen Schrifttum; so werden Sinn und Tragweite dieses Gedankens von seinen Ursprüngen her sichtbar. Und es ergibt sich: Bei Platon hat eine Stufung nicht unmittelbar ontologische Bedeutung, weil das Sein nicht einen Stufenkosmos bildet, sondern durch den Chorismos der „wahrhaft seienden" Ideenwelt gegenüber der „nicht seienden" werdehaften Dingwelt bestimmt ist. Der Stufungsgedanke hat darum bei Platon seinen Ort in der Dialektik des Denkens, das über ein „Mehr und Weniger" zu einem „Meist" als dem letzten Grund der Bestimmtheit aufsteigt. Dieser Gedanke ist im Zusammenhang platonischen Denkens durchaus möglich und sinnvoll, er bietet die Grundlagen für einen Beweis des höchsten Seienden, den jedoch Platon selbst nicht vollzieht. Bei Aristoteles werden die Wissenschaftsbereiche geschieden; so gewinnt auch der Gedanke des „Mehr und Weniger" einen je verschieden abgewandelten Sinn. Zunächst wird er in formalem Sinn der Logik zugewiesen. In der Physik tritt die Materialursache als Grund des „Mehr und Weniger" auf. In der Metaphysik, in der der Stufungsgedanke als bloßes Vergleichsprinzip fungiert, geschieht zwar ein Aufstieg von dem „Mehr und Weniger" zu dem „Meist", jedoch von Anfang an durch Kausalität begründet. Der Aristotelische Gottesbeweis kennt also diesen Gedanken, stützt

sich jedoch nicht darauf, sondern unterbaut ihn kausal. So bietet dieses Buch eine gediegene Vorschichte der *quarta via*, die nicht nur geschichtlich aufschlußreich ist, sondern mittelbar auch der sachlich metaphysischen Problematik dient.
C.

Jan van der Meulen, Hegel. Die gebrochene Mitte. 8° (358 S.). Hamburg 1958, Meiner. DM 24.—. — Der Verf. dieses Buches, das eine Heidelberger Habilitationsschrift darstellt, sieht die Grundfrage der abendländischen Philosophie im Problem der Synthesis, das seit Parmenides gestellt ist (man könnte noch weiter zurückgehen, sofern das Problem Einheit-Vielheit schon der jonischen Naturphilosophie zugrundelag) und das vor allem bei Kant und Hegel thematisch zentral wird. Während es jedoch bei Kant um die Synthesis des Urteils geht: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?, verlagert sich bei Hegel der Kern der Frage auf den Schluß, d. h. es erhebt sich die Frage nach der „Mitte" (*terminus medius*), welche die Einigung gegensätzlicher Momente ermöglicht. Gegenüber der bei Hegel selbst gewöhnlichen und in der Hegelliteratur üblichen Kennzeichnung der Dialektik durch ihre triadische Struktur, den Dreischritt von Unmittelbarkeit über Vermittlung zu vermittelter Unmittelbarkeit, taucht in Hegels Logik (V, 342ff) die Erkenntnis einer eigentlich tetradischen Struktur auf, da die Mitte selbst „umschlägt" aus einer Negation des ersten zur Vermittlung des dritten Gliedes, oder — so kann man auch sagen — aus der einfachen Negation in die Negation der Negation. Der dialektische Schluß zeigt also eine wesentliche *quaternio terminorum*: Die Verdoppelung der Mitte wird hier verstanden unter dem Titel der „gebrochenen Mitte". Die Studie geht nun diesem Problem im einzelnen — vielleicht allzu sehr und ermüdend im einzelnen — nach, indem sie im 1. Teil die Hegelsche Logik des Schlusses, im 2. Teil sodann inhaltlich den dialektischen Übergang von der Idee zur Natur und im 3. Teil den Übergang von der Natur zum Geist untersucht. Das Ergebnis schließt sich in etwa an ein früheres Buch des Verf. an: Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch, Meisenheim 1953 (vgl. die Besprechung ZkTh 76 [1954] 479f). Dort hatte er den zentralen Gegensatz zwischen Hegel und Heidegger darin gesehen, daß sich bei Hegel der dialektische Umschlag im menschlichen Denken vollzieht und so dem Denken begreifbar und verfügbar ist, bei Heidegger sich jedoch in dem unverfügbaren Geschehen der sich offenbarenden und verbergenden Wahrheit des Seins vollzieht. Hier zeigt nun die „gebrochene Mitte" bei Hegel selbst die Unfixierbarkeit oder Unverfügbarkeit jenes Punktes, welcher den Einheitspunkt aller Synthesis und den Möglichkeitsgrund aller Dialektik ausmacht. Daraus ergibt sich „die kritische, sich ständig von sich unterscheidende und ebenso ständig wieder setzende Mitte, die zu keiner endgültigen und geschlossenen Totalität kommen darf, und so die immer über jede Gegebenheit hinausweisende Freiheit des Menschen begründet" (344f). Das heißt, wenn wir den Autor damit recht verstehen, daß der Mensch den apriorischen Einheitspunkt und Ursprungsgrund seines eigenen Denkens niemals durch Reflexion adäquat einholen kann und deshalb sein Wissen niemals zur Totalität „absoluten Wissens" im Sinne Hegels vollenden kann, sondern wissend und nichtwissend unterwegs bleibt.
C.

Gustav Siewerth, Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin (Reihe Wort und Antwort, Bd. 21). Kl.-8° (97 S.). Salzburg 1958, Otto Müller. S. 39.—. **Ders., Das Sein als Gleichnis Gottes** (Thomas im Gespräch 2). Kl.-8° (81 S.). Heidelberg 1938, Kerle. DM 3.20. — Siewerth schenkt uns hier zwei kleine, aber wichtige und inhaltsreiche Schriften, die zum Zentralsten im Denken des hl. Thomas von Aquin hinführen. Die erste Schrift, über die Abstraktion, geht von dem längst als belastend und irreführend empfundenen Wort *abstractio* aus, das die Vorstellung einer gewaltsamen Abtrennung nahelegt

und, durch den Nominalismus der Spätscholastik sowie der neuzeitlichen Denktradition erst recht in diesem Sinn belastet, als Losreißung des „abstrakt" Begrifflichen von der Wirklichkeit des Seins verstanden oder mißverstanden wurde. Dagegen bemüht sich S., den ursprünglichen Sinn der *abstractio* bei Thomas wiederzugewinnen, der sich nur erschließt, wenn man den Menschen „in der einleuchtenden Offenbarkeit des Seins" (23) versteht, den Vorgang der Abstraktion also eingebettet in eine „intuitive Erfassung" (23f) des Seins, hineingebunden in die konkrete Seinserfahrung und Seinsgewißheit begreift, nicht aber — neuzeitlich — als „Abstraktion von der Abstraktion" (26 u. ö.) losgerissen von der Wirklichkeit mißdeutet. Von hier aus sucht S. die Stufen der Abstraktion, die Transzendenz- und Analogie des Seins aufzuhellen. — Die zweite Schrift, „Das Sein als Gleichnis Gottes", ist ein erweiterter Vortrag, der zum 25jährigen Jubiläum der deutschen Thomas-Ausgabe 1957 gehalten wurde. Er geht wieder davon aus, daß im neuzeitlichen Denken die Verwurzelung im Sein preisgegeben wurde, fragt sodann zurück nach dem Sein des Seienden und zeigt von da aus ebenso knapp wie durchsichtig die Grundzüge thomistischer Metaphysik auf: den Sinn des Seins und seinen Unterschied vom Seienden, das Wesen als Grund der Differenz, sodann das absolute, subsistierende Sein Gottes und das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild. Es ist ein Büchlein, das vortrefflich einführt in metaphysisches Denken und reiche Anregungen zu geben vermag. *C.*

Johannes Hegyi S. J., Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin Capreolus — Silvester von Ferrara — Cajetan (Pullacher Philosophische Forschungen, Bd. IV). 8° (176 S.). Pullach bei München 1959, Berchmanskolleg. DM 18.40. — H. liefert hier eine sehr interessante Studie zur Seinslehre bei den großen Kommentatoren des hl. Thomas im 15. und 16. Jahrhundert, zugleich einen wertvollen Beitrag zu einer noch fehlenden Geschichte der Thomistenschule. Der Verf. geht von der Überzeugung aus, der wir durchaus zustimmen müssen, daß die metaphysische Grundeinsicht des hl. Thomas, die ihn weit hinaushebt über die Ebene einer bloßen Wesensphilosophie und ihrer „Seinsvergessenheit" (Heidegger), die Einsicht in das Sein als Fülle und Vollkommenheit — *perfectio omnium perfectionum* — ist. Von hier aus stellt sich die Frage, ob und wieweit diese Grundeinsicht bei den späteren Thomisten fortlebt und fortentwickelt wird. H. greift drei der bedeutendsten heraus und kommt aufgrund sorgfältiger Textanalysen und eindringender Interpretation zu folgendem Ergebnis: Bei Johannes Capreolus wird die Seinslehre des Aquinaten inhaltlich noch fast vollkommen festgehalten, in der Ausdrucksweise weicht er aber vielfach von ihm ab und begünstigt damit die weitere, von Thomas abfallende Entwicklung, besonders insofern er das *esse* oft als bloße *existentia* faßt und bereits die terminologische Unterscheidung zwischen *esse essentiae* und *esse existentiae* einführt, welche den Sinn des Seins nach Thomas verdeckt. Bei Silvester Ferrariensis ist es umgekehrt, da er sich terminologisch viel enger als Capreolus an Thomas selbst anschließt, während er sich sachlich weiter von ihm entfernt. Es kommt zu einem Schwanken, einer Unausgeglichenheit seiner Seinslehre, insofern das Wesenselement in den Vordergrund tritt und das Sein ihm gegenüber nur noch eine sekundäre Bedeutung hat; es ist ein Schwanken zwischen bloßer Wesensphilosophie und echter Seinsmetaphysik im Sinne des hl. Thomas. Bei Thomas de Vio (Cajetan) setzt sich diese Entwicklung fort, da er sowohl terminologisch als auch sachlich schon weit entfernt ist von Thomas. Zwar will auch er durchaus treuer Thomist sein, aber die Seinslehre des Aquinaten hat er nicht voll erfaßt, das Sein — wenigstens in vielen Texten — als Existenz im Sinne des bloßen Daseins verstanden und konsequent dazu weitere thomistische Lehren, besonders die Analogielehre, in einem essentialistischen Sinn gedeutet. So zeigt sich eine schrittweise fort-

schreitende Abweichung von Thomas, die seine Seinsauffassung mehr und mehr aushöhlt und schließlich fallen läßt. In seltsamem Gegensatz hierzu steht die Tatsache, daß immer noch — geradezu als Zentralpunkt des Thomismus — die Realdistinktion zwischen Sein und Wesen festgehalten wurde, eine Lehre, die doch zur vollen Sinnlosigkeit wird, wenn man nicht mehr am Sein als dem Prinzip reiner Positivität und Vollkommenheit festhält. Bedeutet Sein nur noch Dasein gegenüber der Inhaltsfülle des Soseins, so ist die Leugnung der Realdistinktion durch Suarez logisch folgerichtig und sachlich durchaus berechtigt. So bietet diese Arbeit vom Kernpunkt der Metaphysik her einen wertvollen Einblick in die spätscholastische Entwicklung, wofür wir dem Verf. dankbar sind. *C.*

Georg Bürke, Vom Mythos zur Mystik. Joseph von Görres' mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie (Horizonte 5). Gr.-8° (256 S.). Einsiedeln 1958, Johannesverlag. — Mitten in der geistig so bewegten Zeit des Idealismus und der Romantik steht Joseph Görres, der in der ungeheuren Vielseitigkeit, Aufgeschlossenheit und Beweglichkeit seines Geistes selbst zu einem typischen Repräsentanten jener Zeit wird. In diesem Buch, das wissenschaftlich sehr genau und sorgfältig gearbeitet ist, schildert B. erst den Lebensweg von Görres, der den jugendlich revolutionären Jakobiner durch eine vielseitige politische, publizistische und wissenschaftliche Arbeit, über Naturphilosophie und Mythologie zum katholischen Glauben zurückführt und in dem mystischen Hauptwerk des späten Görres gipfelt. Während in den letzten Jahrzehnten Leben und geistiges Wirken von Görres schon vielfach das Interesse der Forschung erweckt haben, blieb sein großes Spätwerk „Christliche Mystik" bisher noch wenig beachtet und erforscht. So ist es das Hauptverdienst der Studie B.s, den Inhalt dieses Werkes im Hinblick auf die persönliche Geistesentwicklung seines Verfassers und auf die geistige Situation jener Zeit darzustellen und zu untersuchen. Was uns hier entgegentritt, ist echte Romantik mit ihrer Verbindung von Naturphilosophie und Okkultismus, Mystik und Spekulation, Theologie und Theosophie — man wird erinnert an das harte und bittere Urteil, das Fichte einmal über die Naturphilosophie des jungen Schelling gesprochen hat: „Alle Schwärmerei ist oder wird notwendig Naturphilosophie." Aber es ist ein mystisch-naturphilosophisches Denken, das im ganzen doch getragen ist von christlichem Geist und Anliegen, ähnlich wie bei Franz von Baader und dem späteren Schelling. Darum ist es besonders aufschlußreich, wenn B. am Ende des Buches den geistigen Einflüssen auf Görres' Denken nachgeht. Daraus ergibt sich der enge Zusammenhang mit der idealistischen und romantischen Naturphilosophie seiner Zeit und der dem romantischen Denken wesentlichen Reaktion auf eine rationalistisch ausgehöhlte Theologie, während die Beziehungen zur mystischen Theologie seiner Zeit, sowohl der traditionell scholastischen als auch der neuen idealistischen Mystik, nur sehr gering sind. Daraus erklärt sich zum Teil der seltsame Zwiespalt in Görres' Lehre zwischen naturphilosophischer Spekulation und katholischer Theologie. Und dies wieder erklärt es, daß die „Christliche Mystik" über ihre Zeit hinaus keinen tieferen Einfluß gewonnen hat und bald fast völlig vergessen wurde. *C.*

Alois Dempf, Weltordnung und Heilsgeschichte (Horizonte 4). Gr.-8° (194 S.). Einsiedeln 1958, Johannesverlag. — In der neueren Forschung erfährt unser Gesamtbild vom deutschen Idealismus eine weitgehende Berichtigung und Ergänzung. Während man in ihm bisher zumeist eine vorwiegend pantheistische, demnach unchristliche Geistesbewegung sah, die in Hegel ihren Höhepunkt erreichte, erkennt man heute — im Hinblick auf den späteren Fichte und den späteren Schelling, aber auch im Hinblick auf Hegel selbst — immer mehr das christliche Anliegen, das den deutschen Idealismus durchzieht, wenn es auch

sein Ziel, eine neue christliche Philosophie, nie ganz erreichen durfte. Dieses neue und christliche, noch im Werden begriffene Gesamtbild des deutschen Idealismus ergänzt und vertieft D. in diesem Buch, dessen Titel allerdings nichts von seinem Inhalt verrät; es könnte auch „Christlicher Idealismus" heißen. Denn es behandelt eine Reihe von Denkergestalten, die zwar zum Teil mehr am Rande jener großen Geistesbewegung, wie wir sie zu sehen gewöhnt sind, stehen, aber als christliche Denker in dieser Bewegung ihre hohe Bedeutung haben. Es handelt sich um den späteren Schelling und den Sinn seiner positiven Philosophie, um das Verhältnis Kierkegaards zu Schelling, dessen Berliner Vorlesungen jener gehört hat, um den frühen und späten Friedrich Schlegel, um den Versuch einer Synthese zwischen Idealismus und Scholastik bei Anton Günther, um Rosminis Sozialphilosophie und die Ansätze zu einer neuen positiven Philosophie bei Yorck von Wartenberg und August Vetter. Ein geistesgeschichtlich sehr aufschlußreiches Material wird hier dargelegt; es ist nur schade, daß jegliche Quellenverweise fehlen, die dem Leser den Zugang zum Einzelnen erleichtern und der noch ausstehenden Synthese zwischen Idealismus und Christentum einen noch besseren Dienst erweisen könnten. *C.*

Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 2., erweiterte Auflage. Kl.-8° (157 S.). Heidelberg 1958, Kerle. DM 19.80. — Dieses schon wohlbekannte und seither vieldiskutierte Buch ist 1949 zum 60. Geburtstag Heideggers in 1. Auflage erschienen und war in der Absicht geschrieben, dem damals noch weithin üblichen „anthropologisch-existentialistischen" Verständnis oder Mißverständnis der Philosophie Heideggers entgegenzuwirken und sein eigentliches Grundanliegen, das Bedenken des Seins, in den Vordergrund zu stellen. Der Wesensphilosophie der metaphysischen Tradition des Abendlandes, sowohl in ihrer realistischen wie idealistischen Gestalt, wurde das Seinsdenken Heideggers gegenübergestellt, d. h. sein Bemühen, aus einer neuen Erfahrung des Seins die Metaphysik der Subjektivität zu überwinden, Wahrheit und Geschichte ursprünglich vom Sein her zu verstehen. Hiermit gab M. eine glänzende Einführung in Heideggers Denkansatz. Weil es ihm aber mehr darum ging, das Neue dieses Denkens aufzuzeigen, als dessen Grenzen sichtbar zu machen — die auch M. sieht (vgl. 148ff) —, ließ er kritische Grenzziehungen vermissen, die gegenüber Heidegger trotz aller Anerkennung seiner berechtigten Anliegen sicher erfordert sind. Die 2. Auflage ist dem Verf. selbst insofern fragwürdig, als die früheren Mißverständnisse der Philosophie Heideggers seither fast durchwegs verschwunden sind. Dennoch bringt er nur wenig verändert den alten Text, aber vermehrt um ein Kapitel „Phänomenologie, Ontologie und Scholastik" (107—134), worin er sehr treffend die uneingeholten Voraussetzungen der Phänomenologie Husserls nennt, und ein „Nachwort: Gespräch mit Heidegger?" (135—153), worin nochmals zusammenfassend die Position Heideggers und der Sinn eines Gesprächs mit ihm aus dem Geist der *philosophia perennis* bestimmt werden. Wenn man auch nicht allem vorbehaltlos zustimmen kann und manche schärfere Abgrenzung wünschen würde — vor allem in der Frage nach der Geschichte des Seins —, so hat die hellsichtige Herausarbeitung des von Heidegger eigentlich Gemeinten und Gewollten ihren unbestreitbar hohen Wert. *C.*

Carlos Cirne-Lima, Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysische Studie (Philosophie und Grenzwissenschaften IX, 3). 8° (156 S.). Innsbruck 1959, Rauch. S 60.—. — Die Eigenart personaler Erkenntnis von Mensch zu Mensch ist durch Jahrtausende abendländischen Denkens kaum je in das Blickfeld der Philosophie getreten, um so mehr aber in den letzten Jahrzehnten zu einem Hauptanliegen des Philosophierens geworden. Doch blieb es bisher fast ausschließlich bei rein phänomenologischen Analysen des personalen Elements,

ohne daß es gelungen oder auch nur ernsthaft versucht worden wäre, dieses zentrale Moment menschlicher Erfahrung metaphysisch zu bewältigen und in die Ganzheit einer Metaphysik und Erkenntnismetaphysik einzuordnen. Einen solchen, wirklich ernsthaften Versuch, wenn auch nur einen Versuch, der eine Diskussionsgrundlage bieten will, stellt das vorliegende Buch dar. Die metaphysischen Grundlagen werden nur andeutend skizziert, nicht thematisch entwickelt. Von allgemein erkenntnistheoretischem Interesse, nicht nur im Hinblick auf den personalen Glauben, dürfte jedoch die, schon zuvor von Lonergan bewiesene Feststellung sein, daß die *species intelligibilis* im Sinne des hl. Thomas noch nicht der abstrakte Begriff ist, sondern ein intuitiv ganzheitliches Erfassen des Gegenstandes im geistigen Vollzug des *sensibile*. Man mag vielleicht zweifeln, ob das Wort „Intuition" dafür glücklich ist, da es sich gewiß nicht um eine rein „intellektuelle Anschauung" handelt — aber haben wir ein besseres Wort? Doch ist noch nicht jede Intuition (in diesem Sinn) schon „personal". Das personale Element wird erst konstituiert durch gesamtmenschliche Stellungnahme, die mehr ist als bloß theoretische Kenntnisnahme. In ihr wirken Wissen und Wollen, Erkenntnis und Freiheit in wechselseitiger Durchdringung zusammen. Diese Verschränkung aus dem gemeinsamen Ursprungsgrund zu erklären, ist ein besonderes Anliegen des Verf. Dasjenige allerdings, was er unter „personalem Apriori" versteht, bedürfte noch einer genaueren und schärferen Fassung. Der spezifische Unterschied zwischen personalem Erkennen und vorpersonalen Erkenntnisweisen bedingt nun ein „Mehr" an Erkenntnis, an Wahrheit und Gewißheit. Daraus ergibt sich als der Grundakt oder, wenn wir so sagen dürfen, der Gesamtakt des Glaubens von Mensch zu Mensch das freie und vollmenschliche Ja zu einem Du in seiner konkreten Fülle. Die Aussagen des Du, die als Ausdruck wesentlich zu seiner konkreten Ganzheit gehören, die uns begegnet, werden daher mitbejaht. Das Für-wahr-Halten der Selbstmitteilungen des Du ist demnach nicht das erste und konstitutive Element des personalen Glaubens, sondern ein Teilaspekt, wenn auch ein wesentlicher Teilaspekt des Glaubens. Dieses Ergebnis der philosophischen Analyse wird sodann im Anhang des Buches auf das theologische Glaubensproblem angewendet. Für-wahr-Halten, Vertrauensglaube und Wunderglaube erweisen sich als verschiedene Formen und Ausdrucksweisen des einen personalen Glaubens an das göttliche Du, das uns konkret in Christus entgegenkommt. Dadurch wird die Studie nicht nur für den Philosophen, sondern auch für den Theologen bedeutsam, der darin vielleicht einen Schlüssel zu dem alten Problem der *analysis fidei* finden mag. Wenn auch noch mancherlei Fragen offen bleiben, wird doch, wie uns scheint, ein gangbarer Weg gewiesen. *C.*

Helmut Ogiermann, Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart). 8° (275 S.). München-Salzburg-Köln 1958, Anton Pustet. DM 14.80. — „Die vorliegende Studie geht von der Voraussetzung aus, daß materialistische Dialektik ein echtes philosophisches Problem aufgebe und aus diesem Grunde eine kritische Auseinandersetzung herausfordere" (12). Diese Herausforderung auf rein philosophischem Gebiet annehmend, darum absehend von allen konkret politischen, soziologischen und ökonomischen Problemen, die damit eng verknüpft sind, liefert O. eine scharfsinnige Auseinandersetzung mit dem zentralen Problem des dialektischen Materialismus. Dafür bringt der Verf. in seiner gründlichen Hegelkenntnis (vgl. sein Buch „Hegels Gottesbeweise", Rom 1948) die beste Voraussetzung mit. Im 1. Teil des Buches sammelt er Ansatzstellen zur Kritik in der bisherigen Literatur, sowohl bei nicht-marxistischen (thomistischen und nicht-thomistischen) als auch bei marxistischen Autoren selbst. Diese Materialsammlung verrät zwar ausgedehnte Sachkenntnis und zeigt schon die zentralen Probleme auf, wirkt aber ein wenig umständlich und weitläufig, bis endlich im 2. Teil die aufgezeigten Probleme

in sachlicher Diskussion behandelt werden. Die Kritik hebt vor allem hervor — wir deuten nur an —, daß die Negativität der Dialektik den Geist und ein geistiges Verstehen schon voraussetze; daß die Begriffe Gegensatz und Widerspruch — in ihrem Zusammenhang auch Beziehung und Bewegung — in sehr unklarer, selbst von Widersprüchen geladener Weise eingeführt werden; daß ferner die dialektischen „Sprünge" in qualitativ Höheres unter Wahrung des Prinzips vom zureichendem Grunde nicht erklärbar sind; und schließlich zeigt sich die Verwurzelung eines derart dialektischen Denkens in einem materialistischen Seinsmonismus. Diese Punkte der Kritik sind in der Auseinandersetzung mit dem „Diamat" zwar nicht völlig neu — viel wesentlich Neues dürfte auch kaum noch gesagt werden können —, doch werden sie hier in einer sachlich so tiefdringenden und überzeugenden Weise entwickelt, daß das Buch nicht nur eine wertvolle Orientierung über den Stand der Diskussion bietet, sondern die Diskussion selbst um einen Schritt weiterführt. *C.*

Gustav A. Wetter, Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. 4., erweiterte und bearbeitete Aufl. 8° (XII u. 693 S.). Wien 1958, Herder. Geb. S 180.—. — Das breitangelegte, mit reichem dokumentarischen Material durchsetzte Standardwerk liegt nach drei unveränderten Auflagen (1952, 1953, 1956; s. Besprechung in ZkTh 75 [1953] 105f) jetzt in neuer Bearbeitung vor. Der geschichtliche Teil wurde bis zum 20. Parteitag der KPdSU (Februar 1956) fortgeführt. Bedeutende Veränderungen erfuhr der systematische Teil; die mit der Entstalinisierung gegebene Umstellung in den Auffassungen hat sie notwendig gemacht. Die früheren Kap. III—VII wurden in drei Abschnitte übersichtlicher zusammengefaßt. Der erste (Kap. III) handelt über die materialistische Dialektik; hier erhält das unter Stalin unterschlagene Gesetz der Negation wieder den von Engels ihm zugedachten Platz. Der Kategorienlehre, die zu Stalins Zeiten nur nebenbei mit den „Grundsätzen" besprochen wurde, widmet W., ihrer wiedererlangten Selbständigkeit entsprechend, ein eigenes (IV.) Kapitel. Das neugeschriebene Kap. V gibt einen Überblick über die Haltung des dialektischen Materialismus in naturwissenschaftlichen Fragen; es erschien auch separat unter dem Titel „Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion" in Rowohlts Deutscher Enzyklopädie; s. ZkTh 81 (1959) 114f. Die bisherigen Kap. VIII und IX über Denken und Sein sind nun gekürzt zum Kap. VI (Erkenntnistheorie) vereinigt. Dafür wurde der folgende Abschnitt über die heute unter den Sowjetphilosophen viel umstrittene Logik erweitert. Im Schlußwort sind die geschichtstheologischen Betrachtungen fast ganz gestrichen; auch der Anhang blieb weg. Das Literaturverzeichnis hingegen ist auf das Doppelte angewachsen, — ein Beweis für die Sorgfalt, mit der W. die inzwischen erschienenen Artikel und Bücher in die Neuauflage eingearbeitet hat. Der „Anti-Wetter" (G. Klaus, Jesuiten, Gott, Materie. Berlin 1957; s. ZkTh 80 [1958] 336) konnte nicht mehr berücksichtigt werden; sein Erscheinen bestätigt übrigens nur, welch hohe Bedeutung dem vorliegenden Werk auch von der Gegenseite beigemessen wird. *H. Pohl S. J.*

Gustav A. Wetter, Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A. I. Oparin (Forum politischer Bildung 5/6). 8° (71 S.). München 1958, A. Pustet. — Im großen Werk über den dialektischen Materialismus fehlte W. der Raum zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit der Theorie Oparins; sie wird hier geboten. Der russische Gelehrte versucht in seinem Buch „Die Entstehung des Lebens auf der Erde" (übers. nach der 3., stark veränderten Aufl., Berlin 1957) einen geschlossenen Entwicklungsgang zu konstruieren, der von der interstellaren Materie zur Uratmosphäre der Erde, über die ersten Kohlenwasserstoffe zur Bildung von organischen Makromolekeln (z. B. Aminosäuren) und schließlich — das ist die

dritte Etappe — bis zur Entstehung von Eiweißen und Urorganismen führen soll. Die Theorie wurde in den letzten Jahren unter den Sowjetwissenschaftlern selbst lebhaft diskutiert, worüber W. ausführlich berichtet. Im Schlußabschnitt gibt der Verf. sein eigenes kritisches Urteil ab; es sind vor allem Bedenken philosophischer und methodologischer Art, die gegen Oparin sprechen. *P.*

Paul Overhage S. J., Um die ursächliche Erklärung der Hominisation. Biologische Hypothesen über den Ursprung des Menschen (Acta Biotheoretica XII, suppl. I). Gr.-8° (VI u. 126 S.). Leiden 1959, Brill. — Theologen und Naturphilosophen werden diese zusammenfassende Studie begrüßen. Was sich in einer für den Nichtfachmann oft schwer erreichbaren Literatur verstreut findet, ist hier zu einer recht guten Übersicht vereint. Vielfach kommen die Autoren selbst zu Wort. Sie versuchen auf mannigfaltige Art die Entstehung des Menschen oder einzelner menschlicher Merkmale zu erklären. Aber gerade diese Fülle der Lösungsversuche beweist, daß wir noch weit von einer hinreichenden Theorie entfernt sind, ja daß es hier um eine Frage von abgründiger Tiefe geht, der die Biologie allein nicht gewachsen ist. *P.*

André Guerrin, Humanité et subsistances. Préface de Roger Heim (Bibliothèque scientifique 30). Gr.-8° (487 S.). Neuchatel 1957, Griffon. Geb. sFr 47.—. — Über die materielle Zukunft der Menschheit wird viel geschrieben, von Optimisten und Pessimisten. Doch entbehren diese Schilderungen oft der soliden wissenschaftlichen Grundlage. Man hält sich bloß an einzelne Symptome, macht Überschlagsrechnungen, die nicht stimmen. Hier tritt die vorliegende Studie auf den Plan. Mit großer Sorgfalt und Umsicht stellt G. alles erreichbare Zahlenmaterial zusammen, um vorerst ein wahrheitsgetreues Bild der gegenwärtigen Ernährungslage der Menschheit zu entwerfen. Was braucht der Mensch, was bietet die Erde? Das wird anhand der verfügbaren Statistiken (vor allem der UNESCO, FAO) für die einzelnen Länder und die verschiedenen Nährstoffe studiert und schließlich den stets wachsenden Zahlen der Weltbevölkerung gegenübergestellt. Das Ergebnis: Die Menschheit ist unterernährt. Wie wird es weitergehen? Das hängt ab von der Erschließung neuer Nahrungsquellen und von der zahlenmäßigen Weiterentwicklung der Menschheit. Nach vorsichtiger Abschätzung der positiven (Anbausteigerung usw.) und negativen (Bodenverluste durch Erosion usw.) Faktoren kommt G. zu dem Schluß: Im Gesamt ist in den nächsten 100 Jahren mit einem Anstieg der Lebensmittelproduktion um etwa zwei Drittel zu rechnen, während die Bevölkerung der Erde sich nahezu verdoppeln wird. Der Hunger wird also zunehmen. Damit tauchen die großen Probleme auf, deren Lösung nicht nur dem Bevölkerungswissenschaftler, sondern Hand in Hand mit ihm auch dem Moral- und Pastoraltheologen aufgegeben ist. G. stellt im Schlußkapitel die wichtigsten Lösungsversuche zusammen: die illusorischen und phantastischen, die möglichen, und schließlich die „heroischen". Zu den letztgenannten rechnet er u. a. die Methoden, die auf eine Beschränkung der Bevölkerungszunahme abzielen, seien es passive, wie periodische Enthaltsamkeit, Zölibat u. ä., oder aktive, z. B. empfängnisverhütende Mittel, Sterilisierung usw. Das aus verschiedenen Rücksichten (Moral und Religion, Psychologie, Politik usf.) sich ergebende Für und Wider zu diesen Methoden wird sorgfältig zusammengestellt; auch Pius XII. kommt dabei zu Wort. Und der Schluß? Das Problem „est d'une rare complexité" (467) und zugleich sehr dringlich. Kann auch keine klare Lösung gegeben werden, so wird man doch G. Anerkennung und Dank wissen, da er die grundlegende Vorarbeit getan und ein umfangreiches und oft schwer zugängliches Material, gesichtet und wohlgeordnet, in seinem so aktuellen und übrigens vorzüglich ausgestatteten Buch bereitgestellt hat. *P.*

Hedwig Conrad-Martius, Der Raum. 8° (251 S.). München 1958, Kösel. Geb. DM 19.80. — Wir lesen auf der Umschlagklappe: „... In präzisen phäno-

menologischen und ontologischen Untersuchungen und unter Einbeziehung jüngster Ergebnisse der Naturwissenschaften, speziell der Physik, treten die Umrisse eines räumlich gestaffelten physisch-transphysischen Gesamtkosmos hervor." Gemeint sind der metrische Oberflächenraum oder auch transzendental-imaginative Anschauungsraum, zu dem als transphysischer Hintergrund der ‚Unraum', das ‚Apeiron' hinzutritt. „Das Buch vermittelt, ohne naturwissenschaftliche Fachkenntnisse vorauszusetzen, mit seinen eindringlichen Analysen eine Fülle überraschender Erkenntnisse. So fällt etwa auf die Weltauffassung der Antike und des Mittelalters neues Licht. Die Verfasserin setzt sich dabei mit Bonaventura, Newton und Kant auseinander." Es handelt sich um Kants Antinomien. „In einem besonderen Kapitel vollzieht sie eine erregende Transposition der aristotelischen Raumauffassung auf heutige Raumkonzeptionen." Nicht nur das; C.-M. deutet in kühner Weise die vier Elemente mitsamt dem Äther in Bestandteile oder Prinzipien des physisch-transphysischen Kosmos um (185f). „Im Zusammenhang damit werden in zwei Kapiteln — und hier liegt vielleicht das wesentliche Ergebnis dieses Buches — Quantentheorie und Relativitätstheorie ungewöhnlichen ontologischen Deutungen unterzogen ..." Die angeführten Sätze kennzeichnen treffend den Charakter des Buches: die eindringlichen Analysen, das Erregende und Ungewöhnliche ... Wir wollen diese Seiten gerne anerkennen; dennoch können wir eine kritische Frage nicht unterdrücken: Ist das, was gesagt wird, auch bewiesen? Die phänomenologische Methode birgt die Gefahr in sich, daß vulgäre Vorstellungen in philosophische Gedankengänge eingemischt werden, die dann allerdings zu „überraschenden" Ergebnissen führen. Nur ein Beispiel: „Rings umher öffnet sich der Abgrund ... Der reale Oberflächenraum ist gänzlich zerrissen" (78). Das stellen wir uns so vor; aber was sagt die wissenschaftliche Erfahrung und tiefere Überlegung? Wo ist der „Abgrund"? Zur weiteren Konfrontierung verweise ich auf meine Schrift „Der Weltäther" (Innsbruck 1951). Auch von der Notwendigkeit, ein Apeiron und transphysische Wirkkräfte anzunehmen, wird man nicht so recht überzeugt. Doch soll durch diese kritischen Bemerkungen von dem Positiven, das die gefeierte Philosophin (der letzte Band des Philosophischen Jahrbuches erschien als Festgabe zu ihrem 70. Geburtstag) in ihrem neuesten Buche bietet, nichts abgestrichen werden. *P.*

Luis Cencillo S. J., Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum. 8° (XIX u. 199 S.). Madrid 1958, Instituto ‚Luis Vives'. Pes. 60.—. — Der Verf. hält sich schon längere Zeit in Deutschland auf. Wie sein Werk zeigt, hat er sich auch etwas von dem ‚deutschen Gelehrtenfleiß' angeeignet. In mühsamer Kleinarbeit geht er der Grundbedeutung der aristotelischen Hyle nach. Es handelt sich um einen Fundamentalbegriff, der mit dem zentralen Problem der Substanz auf das engste zusammenhängt. Die vorausgehende philosophische Entwicklung, vor allem Plato, hat zwar die Elemente für den Materiebegriff des Aristoteles bereitgelegt, doch hat allem Anschein nach er als erster den Ausdruck Hyle in die Fachsprache eingeführt. Das Wort wird im Corpus Arist. in mehrfacher Bedeutung gebraucht. Die Hyle tritt unter anderem auf als Einheitsgrund der Welt, als Individuationsprinzip, als qualitätslose erste Materie; diese hinwiederum erscheint als bleibendes Subjekt bei der Veränderung (Physik), als abstraktes, völlig attributloses Subjekt (Logik), schließlich als reine Potenz im Zusammenhang der Akt-Potenz-Lehre (Metaphysik). Sie ist etwas rein Relatives, ein Nicht-Sein und doch real, nicht als ‚Ding', sondern als ontologisches Prinzip. Sie ist ‚unendlich' im Sinn von uneingeschränkt, unbestimmt, sowie unerkennbar. Diese Feststellungen sind nur Vorbereitung für das entscheidende Kap. IV, wo C. durch eine Fülle von Belegstellen und in kritischer Auseinandersetzung mit neueren Autoren nachweist, daß es im Corpus Arist. drei verschiedene, unter sich nicht vereinbare

Auffassungen von Hyle gibt, die verschiedenen Perioden des aristotelischen Denkens angehören. Es gibt Texte, in denen die Form als (akzidentelle) Eigenschaft der subsistierend gedachten Materie aufscheint, andere, die alles Positive in die Form verlegen; in einer dritten Reihe endlich wird in Verbindung mit dem Akt-Potenz-Schema ein Ausgleich gefunden; es erscheint die *eductio*. Potenz und Akt sind real unterschieden, sofern sie zeitlich aufeinanderfolgen. Im Anhang (32 Seiten) sucht C. die für seine Darlegungen wichtige Chronologie der aristotelischen Schriften zu klären. Eine reiche Bibliographie und mehrere Indices beschließen die interessante und gründliche Studie, die nun zur Weiterarbeit aufruft. *P.*

Gerard van der Leeuw, Vom Heiligen in der Kunst. 8° (358 S.). Gütersloh 1957, Bertelsmann. — Ein prächtiges Buch! Sicher das Beste, das der bekannte holländische Religionsgeschichtler († 1950) der Nachwelt hinterlassen hat. Wir sind dem Verlag dankbar, daß er die deutsche Übersetzung besorgt (Original: Wegen en Grenzen, 1932, ²1948, 3. Aufl. nach dem Tode des Verf. besorgt von E. L. Smelik) und in einem zum Inhalt passenden vornehmen Gewande herausgebracht hat. Der Gedanke, der das Ganze durchzieht, ist kurz gesagt dieser: in allem Schönen gibt sich Gott kund, und zwar so, daß der echte und unverbildete ('primitive') Mensch naturgemäß auch darum weiß. Vielleicht ist, ganz scharf gesehen, die These, wie v. d. L. sie darlegt, etwas überspitzt oder wenigstens von solchen, die nicht so musisch veranlagt sind wie er, nicht in dieser Weite nachvollziehbar; aber das tut dem hohen Wert des Ganzen ebensowenig Eintrag wie einen katholischen Leser die paar Stellen stören können, an denen sich der Verf. als Anhänger der reformierten Kirche verrät. Den Wert sehen wir u. a. darin, daß anhand eines umfangreichen völkerkundlichen und kulturgeschichtlichen Materials nachgewiesen wird, daß die höchste, weil am meisten durchgeistigte Ausdrucksweise des Menschen, eben die Kunst, zugleich Ausdruck der *anima naturaliter religiosa* ist. Dabei ist Religion nicht als eine nachträglich hinzukommende Einrichtung aufzufassen, sondern als etwas, das aus dem Erfassen der gottdurchwirkten kosmischen Ordnung ganz natürlich, ja notwendig herauswächst und weiter sich entfaltet. Von da aus kann nicht nur die Kunst, sondern vieles was im weiten Sinn zu ihr gehört, Liturgie und Brauchtum, ja die gesamte menschliche Kultur, erst in ihrer ganzen Tiefe begriffen werden. Umgekehrt ergeben sich aus der Einsicht in diese Zusammenhänge wertvolle Anregungen für eine rechte Seelsorge. Der Metaphysiker aber, auch der Apologet, wird gerne den Gedanken aufgreifen: „Es kann, es muß möglich sein, in dem schönen Menschenwerk die Züge des Werkes Gottes wiederzuerkennen, da Gott selbst seiner Schöpfung die Züge seines eigenen Bildes verliehen hat" (344). Der Aufbau des Werkes ist leicht zu überblicken. Die einzelnen Künste: Tanz, Drama, Wortkunst, bildende Kunst, Architektur, Musik, werden nach einem gleichbleibenden Schema durchbesprochen. In ihrem Ursprung sind alle diese Künste religiös. In ihrer Weiterbildung entstehen oft Spannungen und Gegensätze, der Zusammenhang mit der Religion geht verloren. Dennoch bleiben auch späterhin Ansätze zu einer Harmonie von Religion und Kunst. Zum Abschluß wird jeweils die theologische Bedeutung der betreffenden Kunst angedeutet, in einer vorläufigen ‚theologischen Ästhetik'. Diese wird dann in einem letzten umfangreichen Kapitel zum eigenen Thema erhoben. Es geht da um die Frage der Wesenseinheit von Kunst und Religion. Wie kommt es, daß Schönheit auch Heiligkeit ist, — eine Wahrheit, die wir allerdings selten erleben und nur ausnahmsweise sehen? Was ist schließlich das Gemeinsame aller Künste? Die Urkunst ist der Tanz; von ihm fort lösen sich die anderen Künste, indem sie sich dem Bilde zuwenden: Drama, Wortkunst, Malerei usw.; nur die Musik geht eigene Wege (306f). Und so spricht nun v. d. L. vom Bilde Gottes in der Schöpfung, entwickelt geradezu eine Bild-Gottes-Theologie, die die letzte

Wurzel für die Einheit von Kunst und Religion schließlich im menschgewordenen Sohn Gottes findet: „Alle die Schönheit Himmels und der Erde ist verfaßt in dir allein." *P.*

Josef Pieper, Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen. Kl.-8° (246 S.). München 1958. Kösel. Geb. DM 12.—. — Das Buch enthält, nur unwesentlich verändert, Vorlesungen, die der Verf. vor Hörern aller Fakultäten gehalten hat. Es soll nicht eine Einführung in die Gedankenwelt des hl. Thomas gegeben, sondern die wissenschaftliche Persönlichkeit des Heiligen charakterisiert werden. Das geschieht in der Weise, daß zunächst die Strömungen (nicht nur die geistigen), die seine Zeit bestimmen, aufgezeigt werden, und dann auf diesem Hintergrund und sich von ihm abhebend die Physiognomie des „allgemeinen Lehrers" der Christenheit gezeichnet wird, der sich die kühne Aufgabe gestellt hat, „Aristoteles" und die „Bibel" zu verknüpfen. Wie er dies ausführt, das konnte uns nur jemand schildern, der sich die Gedankenwelt des Heiligen nicht nur tatsächlich, sondern, wenn wir so sagen dürfen, nach der Weise des Heiligen selbst zu eigen gemacht hat. *V. Naumann S. J.*

Johannes Messner, Das Naturrecht. Ein Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. 3. Aufl. Gr.-8° (1206 S.). Geb. S 290.—. Innsbruck 1958, Tyrolia. — Daß ein Buch von solchem Umfang und so weit gespanntem Inhalt in wenigen Jahren eine dreimalige Auflage erlebt, ist ein sprechender Beweis dafür, daß mit dem Naturrecht nicht zuerst ein theoretisches Problem angerührt wurde, sondern ein Anliegen, das ins Leben greift und darum im vollen Sinn existentielle Bedeutung hat. Es geht M. im letzten um die gleiche Frage, die jeden verantwortungsvollen Menschen im Umbruch der Gegenwart auf der Seele brennt: Sind die Grundwerte unserer westlichen Kultur, die persönlichen Freiheitswerte des Menschen und die demokratische Ordnung der Gesellschaft nur subjektive Einbildungen, gedankenlos übernommene Traditionen, willkürliche Schöpfungen irgend eines Gesetzgebers, oder gehören sie so zum Grundbestand des menschlichen Daseins, daß mit ihrem Verlust der Mensch selber gefährdet ist. Von der Beantwortung dieser Frage hängt Entscheidendes ab, vor allem aber dieses: Wenn diese Grundwerte der westlichen Kultur nur willkürliche und zeitbedingte Erscheinungen sind, besteht letztlich keine Möglichkeit, sie mit ehrlichem Gewissen gegen den machtvollen Ansturm einer anderen, angeblich viel lebensnäheren Kultur zu verteidigen. Gehören sie aber zum Grundbestand des menschlichen Daseins, dann besteht nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht zu ihrer Verteidigung, und das selbst dann, wenn der Osten den Westen einmal wirtschaftlich überrunden sollte. Damit wird die Frage nach der Begründung der Grundwerte der westlichen Kultur zur eigentlichen Grenzscheide zwischen Ost und West. — Die geistigen Hemmungen, die bei einer Reihe von Menschen gegen eine naturrechtliche Begründung unserer Kulturwerte bestehen, kommen vor allem aus der Auffassung, daß die naturrechtlichen Aussagen nicht beweisbar sind, sondern geistige Postulate darstellen, die sich an der Wirklichkeit nicht nachprüfen lassen und darum auch nicht zu einem allgemein verpflichtenden Gesetz werden können. M. sucht nun zu zeigen, daß die Seinsordnung des Menschen durch ihre Wirkweise in der körperlich-geistigen Triebnatur selber Antrieb zur Vernunfteinsicht in die sittlichrechtlichen Prinzipien wird. Das will besagen: Die Grundsätze der Naturrechtslehre werden nicht zuerst und ausschließlich im menschlichen Geist erfunden, sondern der menschliche Geist wird durch die Einsicht in die tatsächliche Daseinsweise seiner Existenz zu ihrer Erkenntnis geführt. Prinzipieneinsicht und Werteinsicht sind durch die Erfahrung bedingt; jedoch durch die Erfahrung zum Bewußtsein gekommen, erweisen sie sich als Erkenntnisse von evidenter und notwendiger Gültigkeit. Durch diese starke Hinwendung auf die Erfahrungs-

wirklichkeit will M. die objektive Gültigkeit des Naturrechtes gegen die oben erwähnten Mißverständnisse verteidigen und die scholastische Ethik mit den empirischen Sozialwissenschaften in engere Beziehung bringen. Stand dieses Anliegen schon in den früheren Auflagen des Naturrechtes im Vordergrund, so wird es in dieser Neubearbeitung mit besonderer Klarheit herausgestellt. Das vor allem dadurch, daß M. die allgemeine Struktur der Wesenselemente des Naturgesetzes an Hand des empirischen Sozialgebildes der Familie aufzeigt. Nach der allgemeinen Grundlegung des Naturrechtes geht der Verf. an die Untersuchung der natürlichen Ordnung innerhalb der einzelnen Kulturbereiche: der Gesellschaft, des Staates und der Wirtschaft. Hier wird oft in wenigen Sätzen mehr gesagt als anderswo in langatmigen Umschreibungen. Kaum ein aktuelles Problem bleibt unberücksichtigt. Die ausländische Literatur, insbesondere aus dem angelsächsischen Raum, wird bis in die neueste Gegenwart verarbeitet. In Fragen, wo innerhalb des naturrechtlichen Denkens Meinungsverschiedenheiten bestehen, wird die eigene Auffassung klar dargestellt, aber nicht zum Dogma erhoben. Kurz gesagt: Wer sich über das Naturrecht eine solide Grundlage und über die Vielfalt der aktuellen Probleme in Gesellschaft, Staat und Wirtschaft eine sichere Orientierung verschaffen will, wird im deutschen Sprachraum zu keinem brauchbarerern Kompendium greifen können als zum Naturrecht von Messner. *J. Schasching S. J.*

J. Milton Yinger, Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion. Gr.-8° (XVI u. 655 S.). New York 1957, Macmillan. $ 5.75. — Wenn wir in der heutigen Soziologie von einer allgemeinen Theorie noch weit entfernt sind, so gilt dies insbesondere für die Religionssoziologie. Hier fehlen außerdem noch weithin die empirischen Vorarbeiten als notwendige Voraussetzung jeder Theorie. Eine Reihe von Untersuchungen, die z. B. von katholischer Seite in dieser Richtung unternommen wurden, stehen primär unter einer seelsorglichen Zielsetzung. Dies ist zweifellos verständlich und begrüßenswert, aber sozialwissenschaftlich gesehen nicht hinreichend. Auch die amerikanische Soziologie, die in vieler Hinsicht bereits stark ausgebaut ist, hat auf dem Gebiet der Religionssoziologie noch große Lücken. Das vorliegende Werk will dazu dienen, diese Lücken aufzufüllen. Es geht dem Verf. nicht um eine Einzeluntersuchung, sondern um eine Skizzierung der allgemeinen Beziehung zwischen Person, Gesellschaft und Religion. Dazu braucht er aber vorher eine Bestimmung der Religion. Er schließt sich hierin der in der heutigen Soziologie weitverbreiteten Funktionstheorie an und sieht in der Religion „ein System von Glaubensüberzeugungen und Handlungen, mit Hilfe deren eine Gruppe mit den Grundproblemen des menschlichen Lebens ringt". Mit dieser so gewonnenen soziologischen Theorie der Religion untersucht der Verf. die gesellschaftliche Integrationskraft des Religiösen. Dabei ist als besonders wertvoll hervorzuheben, daß er dies an Hand der in der modernen Soziologie allgemein angewandten Kategorien tut, z. B. des sozialen Status, der Institutionen, des sozialen Wandels usw. Damit gehen von diesem Buch eine Reihe von Anregungen aus. Das Kernproblem der Religionssoziologie aber ist damit noch keineswegs gelöst, nämlich die Frage nach der inneren Konstitution des religiösen Sozialgebildes, nach dem Objekt der Religionssoziologie. Diese aber ist ohne die Hilfe von metaempirischen Erkenntnissen gar nicht beantwortbar, wie gerade die uns als wenig brauchbar erscheinende Auffassung des Funktionalismus zeigt. *Sch.*

Fundamentaltheologie

Fritz Leist, Moses — Sokrates — Jesus. Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt. 8° (448 S.). Frankfurt 1959, Josef Knecht. Geb. DM 17.80. —

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, drei Gestalten der Antike, Moses, Sokrates und Jesus, dem modernen Leser in geschichtlicher Konkretheit vor Augen zu führen. Da der Geist des Abendlandes sowohl von den beiden Testamenten als auch vom Griechentum lebt, ist die Auswahl der behandelten Persönlichkeiten einigermaßen verständlich. Für die Geschichte des Moses bedient sich der Autor mit Geschick des neuen Verständnisses der *genera litteraria* und arbeitet für den mythenscheuen Menschen von heute einen entmythologisierten, kraftvollen Moses heraus. Wohltuend fällt auf, daß der Mythus nicht einfachhin als Dichtung und Erfindung abgetan, sondern als primitive Aussageform göttlicher Erfahrungen dargestellt wird. Das Bild des Sokrates, der an der Scheide zwischen mythischem Götterglauben und einer reineren Gottesauffassung stand, wird hauptsächlich aus den Werken Platos geschöpft. Und das mit Recht, weil es dem Verf. darum geht, den Persönlichkeitskern des Sokrates herauszuschälen und in seiner Stellung zu Apollon und zum Daimonion zu sehen. Auch bei der Behandlung Jesu kommt es ihm nicht darauf an, eine ausführliche Geschichte Jesu zu bieten, sondern das Wesentliche, was ihn von anderen Menschen unterscheidet, ins Blickfeld treten zu lassen. Manchem wird der letzte Teil des Buches als zu dürftig erscheinen. Man wird sich jedoch vor Augen halten müssen, daß dies Buch ein Verständnis für die Nähe Gottes erwecken und letzterdings das Interesse des modernen Menschen auf Jesus lenken will. Jedenfalls ist das Buch imstande, im Leser Fragen anzuregen, die sich auf die transzendente Welt beziehen. *E. Gutwenger S. J.*

Georg Siegmund, Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert. 8° (160 S.). Berlin 1958, Morusverlag. Geb. DM 7.80. — Der bekannte Verf. sucht hier die Wunder Christi nicht in erster Linie durch historische Beweisführungen, sondern durch die Wunder zu sichern, die auch heute noch in der katholischen Kirche, insbesondere zu Lourdes, geschehen. Er läßt sich nicht auf eine vorbereitende und den Gegner meist nicht überzeugende Diskussion über die innere Möglichkeit des Wunders ein, sondern führt Heilungen an, die mit großer Sachkenntnis ausgesucht sind und umso mehr frappieren, als sie in nüchterner, klarer und kritischer Berichterstattung dargelegt werden. Die von hier aus gezogene Linie zu den in den Evangelien berichteten Wundern ist kraftvoll und anregend. Auch die Bemerkungen über Wunder und Natur, sowie über den Glauben an das Wunder sind sorgfältig abgewogen und nehmen Rücksicht auf die Mentalität des modernen Menschen. Da das Büchlein außerdem flüssig geschrieben ist, wird man es gerne dem Gebildeten zur Lektüre in die Hand geben. *G.*

Robert Grosche, Et intra et extra. Theologische Aufsätze. Gr.8° (340 S.). Düsseldorf 1958, Patmosverlag. Geb. DM 24. — Dieser geschmackvoll ausgestattete Band enthält eine reiche Auswahl von Artikeln, die der Verf. zwischen den Jahren 1928 und 1958 erscheinen ließ. Sie sind gereiht unter den Stichworten: Zur Glaubenslehre; Ökumenik; Biblica; Die Kirche heute; Der Christ und die Welt. Es handelt sich nicht um Forschungsarbeiten, sondern um Schriften, in denen neue Motive der Theologie und des kirchlichen Lebens aufgegriffen und für den gebildeten Katholiken dargelegt werden. Das geschieht in einem wohlgeschliffenen Stil, und deshalb läßt sich der Leser gerne in eine friedliche Auseinandersetzung mit dem Protestantismus einführen, oder horcht mit Interesse auf mariologische Ausführungen, die im Geiste Scheebens geschrieben sind, und verfolgt schließlich mit Spannung, wie der Verf. eine Lanze für die Philosophie des Aquinaten bricht. Eindruck macht die weitgespannte Belesenheit des Verf., der zu jenen Talenten gehört, die wissen, welche Ideen in die heutige Zeit hineingesprochen werden müssen und in welchem Kleid sich der theologische Gedanke zu präsentieren hat. Dieses Buch ist nicht nur im allgemeinen anregend, sondern

ruft auch den Fachtheologen zur Besinnung auf und deutet auf Aufgaben hin, die noch immer der Bewältigung harren. Darum ist den Herausgebern für die Sammlung der sonst verstreuten Aufsätze zu danken. *G.*

Michael Nicolau S. J. u. Joachim Salaverri S. J., Theologia fundamentalis. 4. Aufl. (Sacrae Theologiae Summa I). (XXIV u. 1203 S.). Madrid 1958, Biblioteca de autores cristianos. — Die spanische Summe bedarf keiner Einführung mehr; sie ist nicht nur als solides Compendium bekannt, sondern hat sich als lateinisches Textbuch der Fundamentaltheologie und Dogmatik weitgehend durchgesetzt. An dieser Stelle soll lediglich auf die 4. Auflage des 1. Bandes, der die Fundamentaltheologie enthält, aufmerksam gemacht werden. Im Gegensatz zu den früheren Auflagen bringt die vierte eine Reihe von Zusätzen zum Traktat „De revelatione Christiana": Das Wunder als göttliches Zeichen (S. 163); eine tiefere Auslegung der Erkennbarkeit des Wunders (S. 172—175); die Behandlung der Frage, ob eine übernatürliche Erleuchtung vonnöten ist, um die Tatsache der Offenbarung mit Sicherheit zu erkennen (S. 182—185); die Anführung der neueren Papyrusfunde des NT (S. 205); eine Auseinandersetzung mit Bultmann (S. 218—220); eine Anmerkung (18) auf S. 224 über den römischen Aufenthalt des hl. Petrus; die Christusvision des hl. Paulus (S. 389). — Der Traktat über die Inspiration bringt folgende neue Punkte: eine gedrängte Exegese der Definition des Vatikanischen Konzils (S. 1004f); die Behandlung der Frage, wie die Kirche erkannt hat, daß die Schriften des NT inspiriert sind (1023f); der *sensus plenior* der Hl. Schrift (S. 1112—1116); über die innere Zustimmung zu den Äußerungen der Bibelkommission (S. 1128f); über die Schwierigkeit, die sich aus dem Umstand ergibt, daß die Bibelkommission mit ihren Verlautbarungen über Verfasserschaftsfragen die Grenzen ihrer Kompetenz zu überschreiten scheint (S. 1131); die Bibelkommission und die *genera litteraria* der Bibel (S. 1132). — Ein Einblick in die Anmerkungen zum Traktat über die Kirche zeigt, daß die jüngste Literatur verarbeitet worden ist. *G.*

Los Géneros literarios de la Sagrada Escritura. En colaboración de varios Escriturarios. 8° (VIII u. 308 S.). Barcelona 1957, Juan Flors. — Nach einer Einführung in das Wesen des *genus litterarium* und die Geschichte der Frage werden die Einzelpositionen dargelegt. Die geschichtlichen Bücher wollen die *gesta Dei* schreiben, nicht eigentlich Geschichte im eigentlichen Sinn. Demnach benützt der Hagiograph das alte (babylonische) Weltbild als Ausdrucksmittel, mag er auch für seine Person von seiner Richtigkeit überzeugt sein. Die heilige Geschichtsschreibung übergeht die Zweitursachen, bedient sich symbolischer Zahlen, wie: 110 Jahre alt (Joseph, Josue) = Alter eines bedeutenden Menschen; von Abraham (Auszug) bis zum Tempel sind 30 (12) Generationen = Tempel mit Bundeslade und Kult war das Ziel der Vorsehung. Die Freiheit der Darstellung wird ersichtlich, wenn man etwa Ex 7, 14—10, 29 vergleicht mit Sap 11, 16 (Ägyptische Plagen). Die mosaische Gesetzgebung wurde im Lauf der Zeit modifiziert, bzw. erweitert. Das Ziel der späteren Geschichtsbücher ist, das Volk anzuleiten zum Halten der Gebote und vorzubereiten auf den messianischen Segen. Josue enthält Retroprojektionen: Kult, Priester- und Levitenstädte wie später; außerdem müssen wir, wie auch im Richterbuch, mit Übersteigerung ins Heroische rechnen; der Hagiograph will einschärfen, daß Gott dem Volk das Land gegeben hat, nicht eigene Kraft. Samson ist wohl eine historische Person, aber die Darstellung ist volkstümlich. Grundsätzlich muß man sagen, daß der orientalische Schriftsteller in seiner dichterischen Begeisterung recht lebhafte Farben gebraucht. Die hohen Zahlen der Kämpfenden besagen bloß die Bedeutung des Kampfes. Die Paralipomena idealisieren die „gute alte Zeit", projizieren die Kultverhältnisse ihrer Zeit nach rückwärts; möglich, daß sie midraschartig erzählen. Tobias und Judith sind bloß Beispiele der Treue gegen

Gott, nicht Geschichte. Die Textverschiedenheiten in Esther zeigen, daß schon die Juden es nicht als streng geschichtlich ansahen. Jonas ist zwar echte Weissagung über das Heil aller, aber in romanhafter Form. Daniel (2. Jh.) ist teilweise Geschichte in Form einer Weissagung, aber auch echte Weissagung: der Sieg muß Gottes bleiben. — Die Vorhersage der messianischen Güter bei Propheten schließt keine Erleuchtung über die übernatürliche Art derselben ein; der Prophet benützt die Ideen seiner Zeit (und seine eigenen) für die Vorstellungen vom Segen. Von den Jenseitsdarstellungen des AT gilt dasselbe; eingeschärft will die Wichtigkeit des Gotteslobes werden. — Soweit sind die Positionen weithin wohl Allgemeingut. Man kann aber in der Fragestellung tiefer gehen. Haben wir auch im NT Reprojektionen und Änderungen der ipsissima verba Domini? Man vergleiche etwa Mt 5, 23 mit Lk 12, 58 oder Mk 6, 51 mit Mt 14, 33 oder die Auslegung der Parabel Lk 16, 1—12 mit Par. *Fl. Schlagenhaufen S. J.*

Jean Levie S. J., La Bible parole humaine et message de Dieu (Museum Lessianum, Sect. bibl. 1). 12° (XI u. 345 S.). Paris-Löwen 1958, Desclée de Brouwer. fFr 1.800.—. — Gewichtiger als der erste Teil, die Entwicklung der Lehre von der Unfehlbarkeit der Hl. Schrift (mit sorgfältiger Analyse der kirchlichen Lehräußerungen) ist der zweite: Der hl. Schriftsteller will Zeuge der erlebten Gottesbotschaft sein. Um ihn zu verstehen, muß man sich hineinleben in sein Innerstes, sein religiöses Ideal, seine Begrenzungen, seine Umwelt, und muß dieses Zeugnis hineinstellen in den ganzen Plan der Offenbarung. Dem hl. Paulus z. B. liegt daran, das Christentum nicht als Revolution der irdischen Ordnung darzustellen; seiner „rabbinischen" Argumentation mißt er nicht mehr Wert bei als die Zeitgenossen; von der väterlichen Gewalt bei der Verheiratung spricht er aus der Situation seiner Zeit, ohne sie verewigen zu wollen. Die Zuteilung einer Hl. Schrift an einen bestimmten Autor ist lehrhaft, nicht verpflichtend. Wie die Umwelt, so führt auch der Israelit und somit der Hagiograph die grausame Kriegsführung seiner Zeit auf Gott zurück. Die Eliasgeschichte trägt sichtlich Züge volkstümlicher Überlieferung. Grundsätzlich ist die Hl. Schrift einzuordnen in den Gesamtplan der Offenbarung und daraus zu erklären; dieser hatte im AT als erstes Ziel, das Volk zu erziehen zu einem moralischen Monotheismus. Wie durch das Wirken des Hl. Geistes in den Heiligen, den einfachen Gläubigen, den gläubigen Gelehrten und erst recht im Lehramt die gelebte Lehre der Offenbarung entfaltet und dem Fortschritt der Welt angepaßt wird, so wird auch der Vollsinn der Hl. Schrift, den Gott von Anfang an sah und wollte, fortschreitend in Verbindung mit der Kirche erkannt. — Nach diesen, durch eine Fülle von Beispielen verlebendigten Ausführungen L.s hat man das Verlangen nach einer systematischen Darstellung des Wirkens Gottes im Hagiographen. Es ist nicht selbstverständlich, daß ein schriftliches Zeugnis für die Offenbarung, soweit sie der Schriftsteller begreift, auch wenn seine Auffassung richtig ist, *Spiritu S. inspirante Deum habet auctorem.* *S.*

Paul Chauchard, La science détruit-elle la Religion? (Je sais — je crois 91). 12° (136 S.). Paris 1958, Fayard. — Typische „haute vulgarisation" aus gründlicher Kenntnis der modernen exakten Wissenschaften, die auch den dialektischen Materialismus ernst nimmt. Ch. scheut sich nicht, grundlegende verfehlte Stellungnahmen auch von gläubiger Seite aufzuweisen. *S.*

L. Cerfaux et J. Tondriau, Le culte des souverains dans la civilisation Gréco-Romaine. Un concurrant du christianisme (Bibliothèque de Théologie III, 5). 8° (535 S.). Paris-Tournai 1957, Desclée. — Mit Hochachtung vor den Verfassern legt man dieses Buch (mit 66 S. Bibliographie und 53 engen Spalten Quellennachweise) aus der Hand. Hier nur eine Andeutung des überreichen, sorgfältig abgewogenen Inhaltes. — Die orientalischen Souveräne sind zunächst nur Stellvertreter der Gottheit; die hellenistischen spielen wohl die Rolle von

Göttern, aber als vollgöttlicher Natur werden sie nicht angesehen; sie sind Gott auf Grund ihrer Funktion oder auch ihrer Persönlichkeit. Bei den Römern ist der Herrscher bis zum 2. Jh. eigentlich nur Kandidat für die Apotheose und seine Herrschaft bildet den Prüfstein. Augustus identifiziert sich mit dem Staat und wird so unverletzlich, aber nur als oberster Priester erhält er von der Gottheit die für den Imperator nötigen Inspirationen. Claudius macht sich nur lächerlich durch die Vergottung seiner Frauen. — Verschlungen sind die Motive und die Strömungen, die, ohne die alte Religion wesentlich zu ändern, zum Herrscherkult führten: von der alten Tendenz zur Heroisierung, zum politischen (Rechtfertigung der Eroberung, Schaffung einer Einheit unter den disparaten Völkern), zum religiösen (dem Versagen der Olympier als Helfer), zur Schmeichelei ... Ursache der Christenverfolgungen ist der totale Gegensatz zum Heidentum, namentlich die Jenseitshaltung; der Kaiserkult ist nur der klassische Test. Das religiöse Vokabular und Zeremoniell des Judentums ist begreiflicherweise beeinflußt von den umliegenden Kulturen (und damit auch vom Herrscherkult); in diesen war es ausgebildet, in jenem erst im Werden. Etwas Ähnliches gilt auch vom Christentum. Aber „Kyrios" war zunächst kein religiös-kultischer Titel, sondern (selbst im Christentum) Herrschertitel und wurde darum von den Christen dem Kaiser nur verweigert, wenn er, wie etwa im Eid beim „Kyrios-Kaiser", religiös gefärbt war. Epiphania und Soteria haben im Christentum eindeutig einen andern Inhalt; einige typische Epitheta für den Kaiser-„Soter" fehlen darum im Christentum. Kurz: Analogien zwischen beiden Religionen sind zwar gegeben; aber man verfälscht das Bild des Heidentums, wenn man die einzelnen *membra disjecta* desselben zu einer Synthese vereint. Im Gegensatz dazu haben wir es im Christentum von damals schon mit einem geschlossenen Lehrsystem zu tun. Erst, wenn man geneigt ist, die zwei Religionen als Ganzes zu vergleichen, wenn man sich die Grundgedanken beider vor Augen hält, den Ernst, mit dem sie ihre Lehre vorlegen und die Sitten, die sie fordern, dann bekommen die Analogien die richtige Stellung. Man hat doch vom „Herrschergott" und „Soter" niemals Güter geistiger Ordnung erwartet, ja, von ihrer Person nicht einmal die natürliche Vollkommenheit, die die Stoiker vor Augen hatten. Die Vergottung der Herrscher, an die nicht einmal die unabhängigen Schriftsteller glaubten, hätte nie Christus zum Gott gemacht, wenn er es nicht gewesen wäre. — Eine Bemerkung: Wenn auch die Menschensohnidee vom Heidentum beeinflußt wäre (was zur Macchabäerzeit nicht selbstverständlich ist), so ist damit ihr prophetischer Charakter nicht geleugnet. *S.*

Hans Looff, Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie (Kantstudien, Ergänzungshefte 69). 8° (208 S.). Köln 1955, Universitätsverlag. — Es ist gewiß verlockend und lohnend, die Bedeutung des Symbols in der Religionswissenschaft darzustellen. Die vorliegende Marburger Dissertation verfolgt dieses Thema in der neuesten evangelischen Theologie mit gelegentlicher Einbeziehung katholischer Autoren. Im Symbol scheint sich ein überintellektueller Erkenntnisweg dem von Kant verschlossenen Denken anzubieten. Den verschlungenen Wegen, die Symbolik zu gehen pflegt, folgt der Verf. mit großer Belesenheit und Einfühlungsgabe. Er stellt fest, daß der moderne Symbolbegriff für die evangelische Theologie zu einer „wirklichen Versuchung" wurde (S. 151), wie sie dem katholischen Dogma etwa im Modernismus erwuchs. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Wege des Symboldenkens zum großen Teil Fluchtwege sind, die dem Drang zur Transzendenz sein Recht geben wollen, ohne ihn theoretisch rechtfertigen zu können und ohne sich auf harte Wirklichkeiten einlassen zu müssen. Kaum ein anderes Wort ist wie das „Symbol" geeignet, zu beweisen, daß Sprache ein lebendiger und daher variabler Bezeichnungsvorgang ist. Zur Entwirrung der vielfältigen

Terminologie dient dem Verf. vor allem die Unterscheidung des nominalistischen vom ontologisch fundierten Symbolbegriff. Der diakritische Punkt liegt u. E. in der Tat genau hier. Nachdem der Verf. ihn gesehen hat, kann er manches mutige und vernünftige Wort der Kritik anbringen, wie z. B.: „Eine positive Offenbarungsreligion kann dem Symbolbegriff lediglich eine dienende, niemals aber eine begründende Stellung einräumen" (S. 166). Anderseits verhindert seine enge Bindung an Kant ein ontologisches Fundament der religiösen Symbolbeziehungen, das echte Transzendenz erlaubt. So halten wir den ausführlichen darstellenden Teil der Arbeit für den eigentlichen Gewinn des Lesers. Zur Literatur wäre nunmehr nachzutragen: Symbolik der Religionen, hrsg. von Ferdinand Herrmann, 12 Bände (davon 2 erschienen), Stuttgart 1958f. *H. Zeller S. J.*

Georges Bavaud, La Dispute de Lausanne (1536). Une étape de l'évolution doctrinale des réformateurs romands (Studia Friburgensia, N.S. 14). Gr.-8° (213 S.). Freiburg/Schweiz 1956, Universitätsverlag. sFr. 14.50. — Das von der Berner Zentralregierung organisierte Religionsgespräch von Lausanne 1536 öffnete der Reformation die Tore in das soeben Savoyen entrissene Waadt-Land. Nachdem A. Piaget im Jahre 1928 die Akten dieser Disputation veröffentlicht hatte, waren die Voraussetzungen für ihre theologische Bearbeitung gegeben. — Im ersten, historischen Teil schildert der Verf. das Zustandekommen und den Verlauf des Gesprächs, das Profil der Redner und die politischen Tendenzen. Die schwach vertretene katholische Sache war demnach von vornherein verloren. Der zweite, systematische Teil legt die Lehre der 10 Thesen Farels dar, die dem Gespräch zugrundelagen und sich siegreich durchsetzen konnten. Es ist eine reformierte Theologie im Übergang von Zwingli und Ökolampadius zu Calvin, dessen Institutio ein halbes Jahr zuvor in Basel erschienen war. Der dritte Teil geht den Einflüssen nach, die auf Farel wirkten und ihn von einem Schüler des Faber Stapulensis über Luther und Zwingli zu einem glühenden Anhänger Calvins werden ließen. Die kenntnisreiche, unpolemisch geschriebene Studie gibt einen interessanten Einblick in die Ursprünge der reformierten Kirche, die von der Genfer Theokratie ihren Ausgang nehmen sollte. *Z.*

T. F. Torrance, Kingdom and Church. A study in the theology of the Reformation. 8° (176 S.). Edinburgh-London 1956, Oliver & Boyd. Sh 16.—. — Der schottische Dogmatiker würdigt in dieser Schrift die Bedeutung der Eschatologie für die Ekklesiologie. Erst die Reformation habe diese beiden Themen der Theologie wieder zusammen sehen gelehrt. In drei Kapiteln analysiert der Verf. die diesbezüglichen Lehren Luthers: die Eschatologie des Glaubens, Butzers: die E. der Liebe, Calvins: die E. der Hoffnung. Schon die Reihenfolge zeigt, wem die Sympathie des Verf. gehört: als reformierter Theologe möchte er die Einigung der protestantischen Bekenntnisse in einer Konvergenz zu Calvins Reich-Gottes-Gedanken erblicken. Die Pflege biblischer Theologie und die Entdeckung Butzers als Bindeglied könnte s. E. diese Konvergenz fördern. *Z.*

Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt. Hrsg. von Fritz Blanke und Lothar Schreiner. Band 1: Die Hamann-Forschung; Band 7: Golgatha und Scheblimini. 8° (184 u. 176 S.). Gütersloh 1956, Bertelsmann. DM 23.— und DM 22.—. — In dem gleichen Maße, in dem sich die evangelische Theologie vom Erbe der Aufklärung freimacht, entdeckt sie J. G. Hamann, den Gegenspieler Kants und Lessings, den Lehrer Herders, den Anreger alles dessen, was im 19. Jh. nicht Rationalismus war. Aber Hamann war kein systematischer Theologe, nicht einmal ein Schriftsteller im gewohnten Sinn. Die Gelegenheitsschriften des Königsberger Zöllners sind gering an Zahl und Umfang, tiefsinnig und dunkel, mit Anspielungen übersät, dem Nichteingeweihten kaum verständlich. So darf man es dankbar begrüßen, daß wir heute nicht nur die kritische

Textedition Nadlers haben, und daß die Ausgabe der Briefe Hamanns bis zum dritten Band gediehen ist, sondern daß mit den vorliegenden zwei Bänden auch ein unentbehrliches Kommentarwerk zu erscheinen beginnt. Nur durch sorgfältigste Entschlüsselung und Erläuterung des ursprünglich Gemeinten wird man instand gesetzt, in der wachsenden Sekundärliteratur die Spreu vom Weizen zu trennen. — Der 1. Band enthält nach einer kurzen Einführung von F. Blanke eine ausführliche Geschichte der Hamann-Deutung von K. Gründer und eine 520 Nummern zählende gut gegliederte Bibliographie der Hamannliteratur bis 1955. Band 7, der erste Kommentarband, verfaßt von L. Schreiner, widmet sich der letzterschienenen Schrift Hamanns „Golgatha und Scheblimini" (1784), deren Grundgedanken über das Verhältnis von Judentum und Christentum sich durch das ganze Lebenswerk Hamanns ziehen, doch erst durch den Gegensatz zu Mendelssohns „Jerusalem" (1783) zur Form des genannten Büchleins reifen. Nach einer 30seitigen Einführung bietet der Kommentar unter dem Text jeweils in zwei drucktechnisch unterschiedenen Abschnitten die nötigen Einzelerklärungen und eine fortlaufende Interpretation. Ein Bibelstellenverzeichnis läßt die Schriftnähe des Hamannschen Denkens sichtbar werden. — Mögen die weiteren Bände des Kommentars nicht allzu lang auf sich warten lassen! *Z.*

Stanislas Jáki O. S. B., Les tendances nouvelles de l'Ecclésiologie (Bibl. Acad. Cathol. Hungaricae, sectio phil.-theol., 3). 8° (274 S.). Rom 1957, Herder. Lire 3.800.—. — Die von der Benediktinerhochschule S. Anselmo in Rom approbierte Dissertation gibt einen Überblick über die Entwicklung der Lehre von der Kirche im Zeitraum von Möhler bis Pius XII. Da die Ekklesiologie in diesem Jahrhundert unter dem Einfluß neuer Inspirationen in starke Bewegung gekommen ist, wird man der Untersuchung P. Jákis mit Interesse und Nutzen folgen. Das erste Kapitel zeigt die Wurzeln auf, aus denen die Erneuerung kam: Möhler, Newman, Pilgram, der Kampf gegen den Naturalismus, das Erwachen dogmatischen Interesses. Im zweiten Kapitel wirft der Verf. einen Blick auf die gleichzeitigen Vorgänge im Protestantismus, im schismatischen Osten und in der Ökumenischen Bewegung. Die Fruchtbarkeit der Rückkehr zur biblischen, patristischen und spekulativen Theologie wird im dritten Kapitel sichtbar. Das vierte und letzte Kapitel faßt den Ertrag in einigen systematischen Titeln zusammen. — Schnell hat sich die neue, mehr am Dogma orientierte Sprache von der Kirche durchgesetzt, obwohl sie noch vor wenigen Jahren unverstanden geblieben wäre. Wir möchten den Wunsch aussprechen, daß auf Grund der Vorarbeit dieses Buches in der Klärung der Problemlage nun auch die Traktate und Lehrbücher den apologetischen Partien der Ekklesiologie die notwendige dogmatische Ergänzung und Vertiefung folgen lassen, und daß infolgedessen auch die Sprache der Predigt und des Unterrichtes sich mit Einsichten in den inneren Zusammenhang der Heils- und Kirchengeschichte bereichere. *Z.*

Gérard Philips, Der Laie in der Kirche. Eine Theologie des Laienstandes für weitere Kreise (Wort und Antwort 14). Kl.-8° (375 S.). Salzburg o. J., Otto Müller. S 72.—. — Ein lebhaftes Temperament und ein gewandter Geist sprechen aus diesem Buch. Es bildet einen Spiegel, der die seelsorglichen Notstände ebenso wiedergibt wie die Fülle der Bücher und Diskussionen, die ihnen abhelfen wollen. Dazu trägt nicht wenig die Mühe der Herausgeber (B. Häring und V. Schurr) bei, durch Vermehrung der Literaturangaben und Anmerkungen dem Leser das Verständnis zu erleichtern. Der Verf. ist sich bewußt, daß er nur eine Zwischenbilanz ziehen und statt systematischer Klärung oft nur Besorgnisse und Mahnungen aussprechen, Anregungen geben und Mut machen kann. Er berührt zu viele Probleme, die noch im Fluß der Entwicklung stehen und ihrer Natur nach eher von der Geschichte als von der Wissenschaft Antwort verlangen. So wäre

es wohl auch verfehlt, hier an einzelnen seiner zu kühnen oder zu billigen Sätze Kritik zu üben. Hätte er sich in schwierigen Einzelheiten aufgehalten, wäre er kaum noch dazu gekommen, sein Thema als Ganzes mit gleichem Elan dem Gewissen der Kirche vorzustellen. Die Grundidee der Verantwortlichkeit des ganzen Kirchenvolkes für das Schicksal der Wahrheit und Gnade Christi in der Welt ist es, die heute in der Luft liegt und von Büchern wie dem vorliegenden zum Aufleuchten gebracht wird. Man darf nicht erwarten, daß Ernten in die Traktate der Ekklesiologie eingebracht werden, die noch nicht im Leben der Kirche gewachsen und gereift wären. *Z.*

Großer Herder-Atlas. Hrsg. von Carl Troll. 4° (792 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 112.— bis DM 137.—. — Auch der Theologe kann auf einen modernen Atlas nicht verzichten. Man braucht ihn nicht nur zum Nachschlagen seltener Namen, sondern auch zur Förderung des geographischen und ethnographischen Wissens, das im Zuge des zunehmenden Weltverkehrs heute in höherem Grade als früher zur Allgemeinbildung gehört. — Der von Grund auf neu bearbeitete Herderatlas bietet seinem Besitzer neben den plastisch gedruckten Landkarten zahlreiche thematische Karten, interessant fotografierte „Elemente der Landschaft", Abrisse der Astronomie und der Geologie, sowie eine ausführliche mit Fotos und Tabellen ausgestattete Länderkunde auf 300 Textseiten. Namen- und Sachregister nehmen weitere 200 Seiten in Anspruch. Der Theologe wird dankbar feststellen, daß auch konfessionskundliche Auskünfte gegeben werden: Karten mit den Themen „Religionen der Erde", „Weltmission der kathol. Kirche", „Christianisierung Europas", „Religionen und Bekenntnisse Europas", „Konfessionen Deutschlands", „Sprachen und Konfessionen der Schweiz", „Ausbreitung des Islams", „Palästina zur Zeit Christi", ferner in allen Abschnitten der Länderkunde Tabellen der Religionsstatistik. So ist dafür gesorgt, daß Auge und Geist mit den Realitäten unseres Lebensraumes vertraut werden. *Z.*

P. JOHANN BAPT. UMBERG †

Am 25. Mai 1959 ist im Canisianum zu Innsbruck P. Umberg aus diesem Leben abberufen worden. Er war geboren zu Flums im Kanton St. Gallen am 22. April 1875 und war nach seinen Gymnasialstudien in Einsiedeln und Schwyz am 30. September 1892 in die Deutsche Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu eingetreten. Hier erhielt er seine weitere Ausbildung in Exaten und Valkenburg. In Valkenburg begann er auch 1908 seine Lehrtätigkeit, deren Gegenstand von Anfang an die Sakramentenlehre war. Sie hat einen ersten Niederschlag gefunden in dem für seine Schüler bestimmten zweibändigen Lehrbuch De sacramentis tractatus dogmatico-morales (als Manuskript gedruckt Valkenburg 1915/20). Eine Einzelfrage griff Umberg heraus in der Untersuchung „Die Schriftlehre vom Sakrament der Firmung" (Freiburg 1920), weitergeführt in der Studie „Confirmatione baptismus perficitur": Eph. Theol. Lov. 1 (1924) 505—517. Er hat dasselbe Thema später auch in einer volkstümlichen Schrift behandelt: „Der Ritterschlag der Katholischen Aktion" (Innsbruck 1931; in 2. Auflage „Zum Kampf geweiht", Innsbruck 1947). Darin wirbt er, wie schon der Titel zeigt, für einen zeitlichen Ansatz der Firmung am Beginn der Reifungszeit, ein Standpunkt, den er u. a. auch noch in einem Beitrag im „Seelsorger" 25 (Wien 1955) 154—159 vertreten hat. In der Linie der Sakramentenlehre lag in Umbergs Frühperiode auch die Betreuung älterer Werke, von denen zu nennen sind: Reuter-Lehmkuhl, Neoconfessarius, das er in 3. und 4. Auflage (1919 und 1922),

und B. Rive, Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung, das er in 2. Auflage (1921) mit entsprechender Anpassung neu herausgab. Eine Neuauflage des bekannten, oft aufgelegten Buches von J. Schneider, Manuale sacerdotum, die 1925 bereits in der Fahnenkorrektur vorlag, ist, hauptsächlich infolge der eben damals erfolgten Neuausgabe des Rituale Romanum, nicht mehr zur Veröffentlichung gelangt.

Im Jahre 1925 wurde Umberg als ao. Professor an die Theologische Fakultät Innsbruck berufen, wo er weiter die Moraltheologie de sacramentis zu lehren hatte. Er blieb in diesem Amte — unterbrochen durch einen kurzen Aufenthalt in Rom 1931/32 und durch sein Wirken als Spiritual in Luzern 1932/36 — bis zur Aufhebung der Fakultät 1938, worauf er sein Wirken an der Pontificia Facultas Theologica Canisiana in Sitten fortsetzte. Seine letzten Jahre verbrachte P. Umberg von 1947 an wieder in Innsbruck, wo ihm im Canisianum u. a. die Sorge für die praktische Liturgik übertragen war. Schon 1934 hatte er Müllers „Zeremonienbüchlein" in 13. Auflage besorgt; er hat es dann in weiteren Auflagen und mit letzter Kraft noch als 83jähriger in 23. Auflage (Freiburg 1958) auf der Höhe gehalten.

Der Theologie im engeren Sinn diente Umberg noch durch sein „Systema sacramentarium" (Innsbruck 1930) und durch die Betreuung von Denzingers Enchiridion, das von der 13. Auflage (1920) bis zur 27. (1949) als Denzinger-Umberg durch die Welt ging.

Von Umbergs zahlreichen Aufsätzen, die in dieser zweiten Periode in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind, seien nur die theologisch bedeutsameren hervorgehoben. Hieher gehören vor allem diejenigen, mit denen er die Diskussion um die Laacher Mysterienlehre eröffnet hat: „Mysterienfrömmigkeit?": Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 1 (1926) 351—366; vgl. ebd. 2 (1927) 265; und „Die These von der Mysteriengegenwart": ZkTh 52 (1928) 357—400; sowie „Sacramenta efficiunt quod significant": ZkTh 54 (1930) 92—106. Hat Umberg auch dem Anliegen Odo Casels nie ein volles Verständnis entgegengebracht, so haben seine kritischen Einwendungen doch die Diskussion wesentlich gefördert.

Für eine auch heute noch viel erörterte These ist Umberg eingetreten mit den Aufsätzen „Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente": Katholik 1915 II, 25—40, und „Die Bedeutung des tridentinischen ‚salva eorum substantia'": ZkTh 48 (1924) 161—195.

Weiter gehören zur Sakramentenlehre, außer der kleinen historischen Arbeit „Die Sakramente in der Chronik von Arbela": ZkTh 49 (1925) 497—515, die Studien: „Absolutionspflicht und altchristliche Bußdisziplin": Scholastik 2 (1927) 321—341; „Die richterliche Bußgewalt nach Jo 20, 23": ZkTh 50 (1926) 337—370; „Die wesentlichen Meßopferworte": ZkTh 50 (1926) 73—88; „Die Grundbedeutung der Taufformel": 75 Jahre Stella Matutina I (1931) 533—552. Zur allgemeinen Sakramentenlehre schrieb Umberg „De reviviscentia sacramentorum ratione ‚rei et sacramenti'": Periodica 17 (1928) 17*—34*, und zwei Studien über die Spendung von Sakramenten an Akatholiken in den Periodica 18 (1929) 97*—122* und 37 (1948) 97—102. Arbeiten zur Moral der Gebote handeln über den cultus relativus: Periodica 30 (1941) 161—190, und das mendacium iniustum: ebd. 32 (1943) 231—247, sowie über den Begriff ‚irrationabiliter invito domino': ZkTh 69 (1947) 445—489.

Wie schon diese Übersicht zeigt, war es vorwiegend die spekulative Durchdringung einzelner Probleme, die P. Umberg beschäftigt hat. Historische Arbeiten lagen ihm weniger. Unübertroffen war seine Sicherheit in allem, was Rubriken betraf. Durch seine Sorge für deren gewissenhafte Erfüllung, aber auch durch die Klarheit seines theologischen Vortrags ist ihm bei seinen zahlreichen Schülern in vielen Ländern ein dankbares Gedächtnis gesichert.

RÖMISCHE KIRCHE IM RÖMERBRIEF

Zur Geschichte und Auslegungsgeschichte

Von Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen

Meinem verehrten Lehrer Herrn Professor Dr. J. R. Geiselmann, Tübingen zum 70. Geburtstag

In griechischer Sprache uns vorliegend, ihre Begrifflichkeit benützend und oft genug griechische Geistigkeit bezeugend, bekundet das Neue Testament, wie das Evangelium in apostolischer Zeit den äußeren und inneren Überschritt aus Israel in die griechische Welt tat. Rom lag am äußersten Rand, wenn nicht außerhalb dieser Welt. Und doch läßt dieses Neue Testament aus Hinweisen, die uns vom Standpunkt der späteren Welt- und Kirchengeschichte aus deutlich werden, erkennen, daß die Kirche bald den Übergang in die römische Welt vollziehen würde und daß sie in kommenden Jahrhunderten hier ihre neue Mitte bekommen sollte. Die Daten der Geburt des Herrn und des Beginnes seines öffentlichen Werkes sind den Jahren des Kaisers Augustus (Lk 2,1) und des Kaisers Tiberius (Lk 3,1) zugeordnet. Das Herrnwort (Mk 12, 17) kennt wohl die Spannung zwischen Gott und dem Kaiser, anerkennt aber auch die Tatsache des Weltreiches. Auf der Bühne der Heilsgeschichte treten Roms Soldaten und Beamte auf. Über dem Kreuz endlich steht der Titel auch in der Sprache Roms (Jo 19, 20). Schon werden Römer, das heißt wohl Juden aus Rom, unter den Zeugen des ersten christlichen Pfingsten genannt (Apg 2, 10). Nach Rom zurückgekehrt werden sie dort die ersten Missionare des Evangeliums und die Begründer der römischen Kirche gewesen sein. Das mächtige Zeichen dafür aber, daß die Kirche nach diesem neuen Beziehungspunkt sich ausrichtet, ist der Wille des Apostels Paulus, nach Rom zu gehen, und dessen wieder ist ein bleibendes Gedächtnis jener Brief, der dem Apostel dorthin vorausgehen sollte. Sind Weg und Brief des Paulus nach Rom ein Zeugnis der sich heraushebenden neuen Mitte der Kirche, so wird die Auslegungsgeschichte des Briefes aber alsbald ein Zeugnis des sich dieser Mitte gegenüber auftuenden Gegensatzes sein.

Das Evangelium drängte nach Rom. Es muß auffallen, daß Alexandrien, Metropole durch den Handel und die dortige wissenschaftliche Forschung, als Missionsziel weder bei Paulus noch für einen anderen Apostel im Neuen Testament auch nur genannt ist. Ja, nach allerdings späteren, aber doch wohl zuverlässigen Nachrichten scheint es, daß Alexandrien von Rom aus missioniert wurde (Eusebius, Kirchengeschichte 2, 16). Die Predigt des Paulus in Athen wurde ein offenbarer Mißerfolg (Apg 17, 15—34). Aber für die Mission war das nicht entscheidend. Auch Paulus empfand dies nur als Episode. Spricht sich in all dem nicht das Bewußtsein aus, daß, wer die Welt der Bildung erobern will, dies nicht von Athen oder Alexandrien aus tun kann — dies sind nur noch Asyle der Vergangen-

heit und Stätten der Antiquare und Gelehrten —, daß nicht nur die politische Welt von Rom aus erobert werden muß — das war offenkundig — sondern daß auch die Welt des Geistes von Rom aus gewonnen werden muß?

Das Evangelium drängte nach Rom wie vorher die Thora. In Rom bildete sich die älteste Judengemeinde Europas, deren religiöse Propaganda bereits 139 v. Chr. den Prätor veranlaßte, alle Juden, soweit sie nicht italische Bürger waren, aus der Stadt auszuweisen (Valerius Maximus 1, 3, 3)[1].

Eine Antwort auf die Frage, warum das Evangelium nach Rom kommen mußte, gibt endlich auch ein Urteil wie jenes vom Standpunkt des Tacitus (Annalen 15, 44), wenn er in seiner Schilderung der neronischen Christenverfolgung sagt, daß in Rom „alles Abscheuliche und Schamlose von allen Seiten her zusammenströmt und gefeiert wird". So wie jede Philosophie, jeder Kult, jeder Glaube und Aberglaube nach Rom drängte, so das Evangelium, weil Rom die Mitte der Welt war und die Welt hat, wer ihre Mitte hat. Rom ist, so sagt ein Sophist des 2. Jahrhunderts n. Chr., das „Sinnbild der Welt"[2].

Schon vor Paulus hatte das Evangelium seinen notwendigen Weg nach Rom gefunden. Paulus aber ist für uns der erste, der diese Notwendigkeit zu verstehen, auszusprechen und theologisch zu erklären begann. Er schuldet das Evangelium Griechen und Barbaren (Röm 1, 14). Seine Verkündigung hat er vollendet von Jerusalem im Kreis bis nach Illyrien (Röm 15, 19). Zwar bestehen erst in einigen großen Städten kleine Gemeinden. Aber nachdem nun die Feuerlinie durch die Länder gezogen ist, wird sich das Feuer von selber nach beiden Seiten ausbreiten. Und wenn es erst in der Mitte der Welt, in Rom, entzündet ist, wird es nach allen Richtungen leuchten und laufen. Paulus bestätigt es bereits der naturgemäß noch kleinen Kirche, die in Rom gegründet ist, daß sie Weltgeltung hat (Röm 1, 8). Darum will Paulus eben als der Heidenapostel in Rom dem Evangelium noch weiter Raum schaffen (Röm 1, 15f). Und von dort wird er das Evangelium nach Spanien weiter bringen (Röm 15, 24). Auch der Paulusschüler Lukas hat diesen Zwang, unter dem der Apostel stand, erkannt. Anläßlich eines Aufenthaltes des Paulus in Ephesus berichtet er (Apg 19, 21): „Paulus nahm sich im Geiste vor, durch Makedonien und Achaia nach Jerusalem zu reisen, wobei er sich sagte: wenn ich dort gewesen bin, muß ich auch Rom sehen". Und als Paulus in der Burg von Jerusalem gefangen war, trat nach dem Bericht des gleichen Lukas (Apg 23, 11) in der Nacht der Herr zu ihm und sprach: „Sei getrost! Wie du mich vor Jerusalem bezeugt hast, so mußt du auch vor Rom Zeugnis geben". Der Apostel der Heiden, der größte Missionar der apostolischen Kirche, muß also nach Rom gehen, er muß in

[1] H. Vogelstein-P. Rieger, Geschichte der Juden in Rom, Bd. 1, 1896, S. 3f.

[2] H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, 1938, S. 27.

Rom das Evangelium predigen. So müssen und werden die neue Polis (Phil 3, 20) und die neue Schöpfung (2 Kor 5, 17) die alte Welt überwinden und erlösen.

Prüfen wir nun die alte Auslegung des Römerbriefes daraufhin, wie sie die Rom-Theologie des Apostels Paulus verstand und aufnahm.

Zum Eingang des Römerbriefes versichert Paulus (Röm 1, 8): „Ich danke meinem Gott durch Jesus Christus für euch alle, weil euer Glaube in der ganzen Welt verkündet wird." Die Auslegung der Väter verstand das Wort des Paulus als rühmendes Lob des römischen Glaubens. Die römische Kirche selber wird sich immer stolz dieses Lobes erinnern und auch die entfernte griechische Kirche muß es anerkennen.

So der erste griechische Kommentar dieser Verse, der uns bekannt ist, nämlich jener des Origenes (PG 14, 854f). Er vergleicht den Eingang des Römerbriefes mit dem anderer Paulusbriefe, erinnert insbesondere daran, daß im Brief an die Galater, an denen Paulus so viel tadeln muß, von einem Dank nichts stehe und stellt fest, daß im Römerbrief nichts von einem Tadel verlaute, mithin Paulus an der römischen Kirche gar nichts zu tadeln hatte. Sodann will Origenes die Versicherung des Paulus erklären, daß der Glaube der Römer „in der ganzen Welt" bekannt sei. Er nennt drei mögliche Deutungen. Es könne gemeint sein, daß an vielen Orten der Erde der Glaube der Römer bekannt sei, so daß also Welt so viel wie Erde bedeuten würde. Oder Welt könne das All bedeuten, was also hieße, daß die Engel als die Wächter des Alls, die sich freuen über die Bekehrung eines Sünders, sich freuen über den Glauben Roms. Oder aber Paulus wolle sagen, der Glaube der Römer sei jener, der in der ganzen Welt verkündet werde. Mag auch Origenes sich hier die Auslegung unnötig erschweren, so verrät sie doch, ob so oder so interpretierend, immer etwas davon, daß für ihn Rom die Hauptstadt der Welt ist und darum auch die römische Kirche eine Bedeutung hat für die Oikumene oder sogar über sie hinaus. Ihr Glaube ist Norm für Glauben und Lehre in der Kirche der ganzen Welt.

Bei der großen Bedeutung, die des Origenes Kommentare in den kommenden Zeiten hatten, werden wir es als Nachwirkung seiner Theologie verstehen, wenn wir ähnliche Erwägungen bei späteren Exegeten finden. So, wenn Apollinaris (S. 57 Staab[3]) davon spricht, daß die Freude des Paulus über den Glauben der Römer sei wie die Freude der Engel im Himmel, die sich freuen über einen Sünder, der Buße tut. Oder wenn der Interpolator zum Kommentar des Pelagius (S. 4)[4] erklärt, daß also Paulus sage,

[3] Staab bei Seitenangaben ist stets = K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche (Neutestamentliche Abhandlungen 15), 1933.

[4] Pelagius und der Interpolator zu Pelagius werden angeführt nach Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul, und Pseudo-Jerome Interpolations, hrsg. von A. Souter u. J. A. Robinson (Texts and Studies 9), Cambridge 1926 u. 1931.

der Glaube der Römer sei allen Kirchen bekannt oder vielmehr jener gleiche Glaube, den die Römer festhalten, werde in der ganzen Welt von den Aposteln verkündet. Aus der syrischen Kirche fügt Ephräm (S. 4)[5] zu unserem Paulusbrief die Erklärung bei, Paulus spreche von der Art und Kraft des Glaubens der römischen Kirche. Er wolle sagen: „Euer Glaube, der so groß ist wie eure Stadt, ist in der ganzen Welt bekannt." Der Glanz der Stadt Rom ist also auch der Glanz ihrer Kirche.

Griechische und lateinische Väter entfalten solche Gedanken und erheben damit den Ruhm Roms und der dortigen Kirche. Chrysostomus (PG 60, 436f) erklärt, daß die ganze Welt vom Glauben der Römer vernommen habe, sei nicht unwahrscheinlich. „Denn die Stadt war ja nicht verborgen, sondern wie auf einem Gipfel gelegen und allseits sichtbar". Für Chrysostomus ist also die Größe des römischen Imperiums auch die Größe der römischen Kirche. Aber diese Kirche, sagt Chrysostomus, tat dazu auch ihre eigene Tugend. Denn die reichen Römer, eben Herren des Erdkreises geworden, nahmen das Evangelium des Gekreuzigten an, das verachtete Sünder und arme Fischer brachten und das strenge Zucht verlangte. Chrysostomus meint weiter (PG 60, 442), Paulus habe diese Bedeutung Roms für die Ausbreitung des Evangeliums klar erkannt und darum wollte er nach Rom kommen. Denn nicht wie viele andere, die dorthin reisen, um die berühmte Stadt zu sehen, ging er dorthin, sondern weil er als erobernder Missionar wußte: „Wer die herrschende Stadt gewinnt, dem fallen die Beherrschten leicht zu. Wer die königliche Stadt beiseite läßt, und sich um die Untergeordneten bemüht, läßt die Hauptsache außer Acht". Auch Theodoret (PG 82, 53) legt jenes Wort Röm 1, 8 aus im Blick auf die Weltstellung der Hauptstadt: „Was in Rom geschah, mußte ja sogleich auf der ganzen Welt bekannt sein. Denn hier war die kaiserliche Regierung, von hier wurden die Herren der Völker ausgesandt und hieher kamen von überall her die Bittsteller. Und durch sie alle wurde überall bekannt gemacht, daß auch die Stadt der Römer die Lehre Christi angenommen hatte. Für die, die davon hörten, war dies von großer Wichtigkeit. Darum lobt der Apostel Gott". Zwar wird die Vorstellung Theodorets über die Bedeutung der frühesten römischen Kirche kaum der Wirklichkeit der apostolischen Zeit entsprechen. Die Gesandten, die von Rom ausgingen oder dorthin kamen, werden in der Zeit des Paulus von der damals kleinen Kirche Roms, die ja für sie nichts anderes bedeuten konnte als eine jüdische Sekte, kaum Kenntnis genommen haben. Aber die Beschreibung Theodorets bekundet seine Überzeugung, daß die römische Kirche die tragende Mitte der apostolischen Predigt und Mission in aller Welt war. In einem Brief an Papst Leo führt Theodoret (Epistulae 113; PG 83, 1313) Röm 1, 8 an, indem ihm das Pauluswort auch für die Gegenwart

[5] Zitiert nach S. Ephraemi Syri commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum e armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati, Venedig 1893.

bedeutsam wird: „Es ziert Rom aber vor allen der Glaube, und vollgültiger Zeuge dessen ist der göttliche Apostel, der da ruft: Euer Glaube wird in der ganzen Welt verkündet. Wenn die Stadt aber sofort nach dem Empfang des Samens der Heilsbotschaft mit so preiswürdigen Früchten beladen stand, welches Wort genügt dann, die jetzt in ihr waltende Frömmigkeit zu preisen[6]". Severian von Gabala (S. 214 Staab) äußert ähnlich wie Chrysostomus, d. h. bei der Nachwirkung der Kommentare des Chrysostomus offenbar ihn wiederholend, daß Paulus nicht wie viele andere Reisende aus allgemeiner Reiselust nach Rom kam. Er wollte nach Rom, weil der Glaube der Römer im ganzen Reich Antrieb sein würde. In gleicher Weise erinnert Gennadius (S. 353 Staab) noch später an die Größe Roms: „Er rühmt sie weil ihr Glaube irrtumslos und sicher ist und weil insgesamt alle an ihm festhalten. Mit dem Satz aber, daß ihr Glaube bekannt ist, weist Paulus mit Recht hin auf die überragende Macht ihrer Stadt, und durch den Zusatz ‚in der ganzen Welt' erhebt und rühmt er sie besonders". Als Zeuge der schon von Rom getrennten griechischen Kirche anerkennt dies auch noch im 11. Jahrhundert Erzbischof Theophylakt (die Geschichte kennt seine Versöhnlichkeit und Milde). In seiner Einleitung zum Römerbrief erwägt er (PG 124, 336), warum der Römerbrief an erster Stelle der Paulusbriefe stehe, wiewohl doch andere Briefe vorher geschrieben wurden. Und er sagt, Paulus habe diesen Brief als Liturgie Christi an die Römer als die Gebieter der Welt gesandt. Denn wer dem Haupte dient, dient auch dem ganzen Leib. Und dann erklärt Theophylakt (PG 124, 344f) zu Röm 1, 8: „Paulus bezeugt den Römern, daß sie glaubten und dies mit solcher Hingabe, daß ihr Glaube in der ganzen Welt verkündet wurde, und alle durch sie gefördert wurden, angeeifert, der kaiserlichen Stadt es gleich zu tun". Beim letzten griechischen Exegeten byzantinischer Zeit aber, Euthymius Zigabenus[7] im 12. Jahrhundert, fehlt jede Bemerkung zu Röm 1, 8, wie wir sie durch die Jahrhunderte lasen[8].

Wir wundern uns darum nicht, daß erst recht die lateinischen Väter bei Röm 1, 8 der Größe des weltlichen wie des kirchlichen Rom gedenken. In der Cyprianischen Briefsammlung wird öfters auf unser Pauluswort Bezug genommen, und zwar stets in dem Sinn, daß der Glaube der heutigen römischen Kirche bereits in dem der Gemeinde des Römerbriefes grundgelegt und bezeugt sei. So schreibt der stadtrömische Klerus in den Bußstreitigkeiten an Cyprian (Epist. 30, 2), daß in der römischen Kirche heute noch

[6] F. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft, Bd. 1, 1930, S. 489. Ich verdanke die Stelle dem Hinweis von Herrn Professor Dr. H. Rahner S. J., Innsbruck.

[7] Euthymius Zigabenus, Commentarii in XIV Epistolas S. Pauli ... Edidit N. Calogeras, Bd. 1 u. 2, Athen 1887.

[8] Vergleichsweise kann daran erinnert werden, daß im oströmischen Reich bis in späteste Zeiten die Tugenden des alten Rom, seine Tapferkeit und sein Heldentum als Vermächtnis der Vorfahren beschworen wurden; s. F. Dölger, Byzanz und die europäische Staatenwelt, 1953, S. 74.

„die alte Strenge, der alte Glaube, die alte Zucht" in Kraft sei, die schon der Apostel lobe, da er schreibe: Euer Glaube wird in der ganzen Welt gepriesen. „Diese strenge Kraft kommt aus den Wurzeln des Glaubens seit jener Zeit". Aber auch die anderen Kirchen des Abendlandes anerkennen, daß das Apostelwort wie damals, so weiterhin immer gültig war. Cyprian führt als Vertreter und Führer der Kirche Afrikas Röm 1, 8 wiederholt an. In einem Brief an den römischen Bischof Cornelius (Epist. 59, 14) gilt ihm jenes Apostelwort für Vergangenheit und Gegenwart: „In des Apostels Wort wird der Glaube der Römer gerühmt und der Unglaube hat zu ihnen keinen Zutritt". Und aufs neue in einem andern Brief an den gleichen Cornelius (Epist. 60, 2): „Es erstrahlt der Glaube, den der selige Apostel an euch gerühmt hat. Diese ruhmeswürdige Tugend und diese kraftvolle Festigkeit sah er schon damals im Geiste voraus. Indem er im Lobpreis der Zukunft schon eure Verdienste bezeugte, eiferte er durch das Lob der Eltern die Söhne an". Hilarius (De Trinitate 8, 21) versteht Röm 1, 8 dahin, daß hier der Glaube des römischen Volkes als Beispiel und Norm der Rechtgläubigkeit gerühmt werde. Wie Origenes (PG 14, 855; s. o.), so findet auch Hieronymus (in Epist. ad Gal., Prooem.) einen Unterschied zwischen den Briefeingängen an die Galater und an die Römer. Wie diese aber einst Lob verdienten, so auch jetzt, „nicht als ob die Römer einen anderen Glauben hatten, als den alle Kirchen Christi haben, sondern weil ihre Frömmigkeit größer ist und die Einfalt zu glauben". Pelagius (S. 10) nennt, wie nicht selten in seinem Kommentar, auch zu Röm 1, 8 verschiedene ihm bekannt gewordene Deutungsmöglichkeiten, darunter diese zwei, von denen die eine auf die Vergangenheit, die andere auf die Gegenwart blickt: „Der ganzen Welt war es etwas Wunderbares, daß die Römer den Glauben annahmen, die doch ein maßloser Götzendienst erfüllt hatte, so daß sie den Göttern aller Völker, die sie besiegt hatten, dienten. Man kann aber einfach auch annehmen, daß er jenen Glauben lobte, dessen Hingabe noch jetzt sichtbar ist." Ambrosiaster (PL 14, 53f) spricht in seinem Kommentar zwar auch hier wie oft es als seine Überzeugung aus, daß die Römer mit dem christlichen Glauben auch judaistische Irrtümer angenommen hätten, und es sei die Absicht des Paulus gewesen, diese auszuräumen (s. unten). Aber Paulus, so sagt Ambrosiaster hier, bekundet doch seine Freude darüber, daß die weltbeherrschenden Römer sich dem christlichen Glauben unterworfen haben. Sie besaßen ja auch große natürliche Tugenden, „die nicht weit sind von der göttlichen Religion". Darum mußte auf den Gläubigen wie den Ungläubigen eine Kunde von Roms Bekehrung mächtig wirken. Denn gerne tut der Niedere, was er bei dem Hohen sieht." Also auch hier die Erkenntnis, was ein christliches Rom für die Weltmission bedeutete. Ambrosiaster (PL 14, 57) sieht endlich die Wirkung bis ins Jenseits des irdischen Reiches reichen, wenn er als des Paulus Absicht angibt: „Er will das Evangelium der Gnade Gottes den Römern bringen, bei denen des römischen Reiches Haupt

und Sitz ist. Den Gliedern gereicht es zum Nutzen und zum Ruhme, wenn das Haupt beruhigt ist. Er wünscht den Frieden der Römer, damit sich Satan nicht mehr brüste und sein Werk reichere Früchte trage". Im 9. Jahrhundert begegnen solche Erwägungen noch einmal bei Sedulius Scotus (PL 103, 15f). Er begründet den Dank des Apostels Röm 1, 8 also: „Der Völkerapostel bezeugt seinen Dank dafür, daß die Römer, die Herren der Welt, sich dem christlichen Glauben unterworfen haben. Denn die Kunde von ihrem Glauben war Segen für die Vielen, die erkannten, daß ihre Fürsten Christen geworden waren". Zur Aussage des Paulus, daß der Glaube der Römer in der ganzen Welt verkündet werde, gibt Sedulius sodann die drei Auslegungen des Origenes fast wörtlich wieder, wie denn ja seine Kenntnis der griechischen Väter bekannt ist. In der lateinischen Auslegung und nur in ihr ist also der Gedanke angedeutet, daß das einstige Wort des Paulus Röm 1, 8 auch für die jetzige römische Gegenwart gilt[9].

Die lateinische wie die griechische Exegese des Römerbriefs ist überzeugt, daß Petrus vor Paulus in Rom gepredigt und hier die Kirche begründet hat. Paulus nehme darauf in seinem Brief Bezug und er bemühe sich, jeden Anschein zu vermeiden, als wolle er das Werk des Petrus tadeln. Die Paraphrase des Apollinaris (S. 57f Staab) zu Röm 1, 8 besagt, Paulus freue sich mit seinem Mitapostel Petrus, der durch die Gnade so viel vermocht habe, über den Sieg des christlichen Glaubens in Rom. Nach Theodor von Mopsuestia (S. 113 Staab) spräche Paulus Röm 1, 8 ein Lob aus, da er nun die Römer lehren wollte, nachdem Petrus sie zuvor gelehrt hatte. Er versichere ihnen, daß er die Predigt des Petrus annehme und die Römer in keiner Weise tadeln wolle. Auch Chrysostomus (PG 60, 437) merkt an, das Werk des Petrus gelte dem Paulus wie sein eigenes. Über Theodoret (PG 82, 56), Gennadius (S. 353f Staab) und Theophylakt (PG 124, 345) setzt sich diese Auslegung bis zu Euthymius Zigabenus (1 S. 10) fort.

Die gleiche Überzeugung von einer früheren Wirksamkeit des Petrus in Rom spricht sich auch in der Exegese von Röm 15 u. 16 aus, wo Paulus von seinen Reiseplänen spricht. Sagt Paulus Röm 15, 15, er wisse, daß er „recht kühn" gesprochen habe, so meint Theodor von Mopsuestia (S. 170 Staab), Paulus spreche so, weil er es als Wagnis empfinde, die von Petrus Bekehrten zu mahnen. Darum sage er, er wolle sie nur „erinnern" (Röm 15, 15). Und Paulus hätte gezögert, nach Rom zu reisen, weil er wußte, daß Petrus dort bereits gepredigt und die Kirche gegründet hatte, und eine Missionsreise dorthin also nicht vordringlich war; so Theodor von Mopsuestia (S. 171 Staab) und Gennadius (S. 416 Staab). Röm 16, 17 würde Paulus nach Gennadius (S. 417 Staab) die Judenchristen mahnen, der Überlieferung des Petrus treu zu bleiben und nicht

[9] Vergleichbar ist, wenn wieder nur die alte lateinische Exegese im einstigen Wort an Petrus Mt 16, 18f den jetzigen römischen Primat grundgelegt findet; vgl. J. Ludwig, Die Primatworte Mt 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese (Neutestamentliche Abhandlungen 16, 4/5), 1952, S. 16f; 58—94.

der Wundersucht anzuhängen. Röm 16, 18 aber wollte Paulus nach Theodor von Mopsuestia (S. 172 Staab) die Predigt des Petrus rühmen.

Spricht für eine Predigt des Petrus in Rom auch zuverlässige Überlieferung, so wird es doch sehr fraglich sein, ob Petrus schon vor Paulus nach Rom kam. Nach unserer Überzeugung aber nimmt jedenfalls Paulus in seinem Römerbrief nie auf eine vorherige Predigt des Petrus in Rom Bezug. Ist also die Exegese der Väter so weit irrig, so äußert sich in ihr doch als ein Grund für die hohe Achtung der römischen Kirche die Überzeugung, daß sie Cathedra des Petrus ist. Chrysostomus (PG 60, 757) bezeugt dies emphatisch zum Beschluß seiner Homelien zum Römerbrief. Er bekennt, daß er die Stadt Rom liebt und sie so sehr preist nicht wegen ihrer Größe, ihres Alters, ihrer Schönheit, ihrer Macht und ihres Reichtums, sondern weil Paulus sie so sehr geliebt hat und sie mit Petrus und Paulus zwei Leuchten hat, die heller strahlen als die Sonne. Ein Doppelkranzgewinde ist um die Stirne dieser Stadt gewunden. Welche Segensquelle besitzt sie damit! Welches Schauspiel wird es einst sein, wenn Petrus und Paulus auferstehen und aus dieser Stadt Christus entgegengeführt werden!

Doch in diesen Chor des Lobes und Ruhmes mischen sich auch andere Stimmen. Ambrosiaster vertritt immer wieder und mit großer Hartnäckigkeit als seine Überzeugung, die römische Kirche sei judaistischen Irrtümern verfallen gewesen und Paulus wolle sie hievon reinigen (so PG 14, 53. 55. 57. 175. 185). Nun hat Ambrosiaster ein besonderes Interesse für Judentum und jüdische Überlieferung und nicht selten erschließt ihm dies ein richtiges Verständnis des Römerbriefes[10]. Aber hier ist seine Auffassung offenbar irrig. Allenfalls könnte sich dahinter die richtige Einsicht verbergen, daß die christliche Kirche Roms von Judenchristen gegründet wurde und zunächst hauptsächlich aus Judenchristen bestand. Dieses Judenchristentum wird nicht sogleich schon paulinische Gesetzesfreiheit geübt haben. Das kaiserliche Edikt der Judenverbannung des Jahres 54 traf natürlich auch die Judenchristen, die vor dem Gesetz nichts anderes waren als eine jüdische Sekte. Die römische Kirche war dann fortan vornehmlich eine heidenchristliche Kirche. Die Empfänger des Römerbriefes waren jedenfalls zum größten Teil Heidenchristen, was der Brief doch wohl deutlich genug erkennen läßt. Daß Paulus in seinem Brief judaisierende Neigungen bekämpfen wolle, ist in jedem Fall unrichtig.

Aber wir hören auch andere abschätzige Urteile aus der patristischen Auslegung des Römerbriefes. Wenn Paulus Röm 1, 8 Gott für die römische Kirche seinen Dank abstattet, so stellt dazu Chrysostomus (PG 60, 436) fest, daß Paulus nicht für irdische

[10] A. Souter, The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul, Oxford 1927, S. 72–75. H. J. Vogels, Die Überlieferung des Ambrosiasterkommentares zu den Paulinischen Briefen (Nachrichten d. Akademie d. Wissenschaften Göttingen, Philol.-hist. Klasse 1959, 7), S. 110.

und vergängliche Dinge danke wie für Herrschaft, Macht und Ruhm, die ja auch nicht der Rede wert seien, sondern für die wahren Güter des Glaubens und der Freiheit. In seiner letzten Homilie zum Römerbrief sagt Chrysostomus (PG 60, 757) von sich selber, daß er Rom nicht wegen seines glänzenden Ruhmes bewundere, sondern nur wegen der Apostelgräber. Chrysostomus unterstellt also dem Apostel sein eigenes Urteil. Und dieses ist allerdings ein schnell fertiges Urteil über Roms Größe. Wer urteilt hier? Der eifernde Asket oder vielleicht der eifernde Grieche? Wie anders, unwillkürlich anders, sprechen jedenfalls die lateinischen Väter von der Größe des kaiserlichen Rom eben bei der Auslegung des Römerbriefes.

Wenn Paulus Röm 1, 11 sagt, er wünsche die Römer zu besuchen, um sie zu stärken, oder richtiger, um mit ihnen Trost zu empfangen, werden auch wir dies so verstehen, daß Paulus das selbstbewußtere erste Wort durch das zweite mildern will. Aber wir werden jenes Wort kaum so betont, ja tadelnd betont finden, wie es griechische und nur griechische Auslegung will. So schon Origenes (PG 14, 857) andeutend: „Der Apostel will ihnen geistliche Gnade geben zur Stärkung des Glaubens, daß sie künftig nicht mehr Kinder seien und nicht von jedem Windhauch einer Lehre bewegt werden". Doch Chrysostomus (PG 60, 440) interpretiert: „Er deutet an, daß sie großer Zurechtrichtung bedürfen, damit sie nicht immer schwanken. Er weiß aber, daß das Wort von der Stärkung von den Schülern hart und lästig empfunden wird und sagt: Um euch zu ermuntern. Aber auch das klingt noch etwas hart. Er mildert darum noch mehr und sagt: Um uns zusammen zu ermuntern durch unseren wechselseitigen Glauben". Und Theophylakt (PG 124, 348) sagt noch einmal, Paulus deute an, die Römer bedürften vieler Reform, wenn er es auch höflich ausdrücke.

Röm 1, 13 teilt Paulus den Römern mit, daß seine häufigen Pläne, nach Rom zu kommen, bisher immer verhindert worden seien. Ein Teil der Auslegung versteht jenen Satz dahin, Paulus sage, sein Kommen habe sich bis jetzt verzögert, damit er nicht eine Gemeinde ohne Frucht vorfände[11]. Schon Origenes[12] deutet die Erwägung an, daß Gott vielleicht den Apostel aufhielt, bis die Zeit für die Verkündigung günstig war. Theodor von Mopsuestia (S. 114 Staab) meint, daß Paulus zwar den Römern erklärt, wiewohl er wollte, habe er nicht nach Rom kommen können. „Aber zugleich versetzt er sie in Furcht, ob er nicht vielleicht durch ihre Unwürdigkeit verhindert wurde". Nach Ambrosiaster (PL 14, 56) ist Paulus wohl von Gott an der Reise nach Rom verhindert worden. Aber er wußte auch, daß die Römer noch von fleischlichen Leidenschaften erfüllt und nicht bereit waren, die geistlichen Dinge aufzunehmen.

[11] Diese Exegese läßt — offenbar irrig — den *ἵνα*-Satz 1, 13 als Finalsatz von *ἐκωλύθην* abhängen. *ἵνα* ist aber zu *προεθέμην ἐλθεῖν* zu beziehen. So nimmt unsere Exegese heute allgemein an.

[12] In einem Fragment, hrsg. von K. Staab, Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief, in: Biblische Zeitschrift 18 (1929) 78.

In ähnlichen Gedankengängen meint Diodor (S. 105 Staab) zu Röm 12, 3, die Warnung vor dem „Denken hinaus über das, was sich geziemt", betreffe die Römer, „deren schwerste Krankheit der Hochmut war". Darum werden sie vom Apostel zur Demut gemahnt. Röm 1, 13 wünscht Paulus, Frucht zu gewinnen bei den Römern wie unter den übrigen Völkern, und Röm 1, 14 bekennt er sich als Schuldner aller. Chrysostomus (PG 60, 443) liest aus Röm 1, 13 eine Demütigung der Römer heraus, wenn der Apostel „das Herrschervolk zusammen mit den Beherrschten nennt. Trotz ihrer unzähligen Trophäen und Siege, trotz des Glanzes ihrer Konsuln stellt er sie neben die Barbaren". In gleicher Weise meint Chrysostomus (PG 60, 731f), wenn Paulus Röm 15, 16 sagt, er wolle das Opfer der ganzen Heidenwelt bereiten, und (PG 60, 732) wenn er Röm 15, 19 wiederholt, daß er von Jerusalem bis nach Illyrien das Evangelium verkündigt habe, so wolle der Apostel damit den stolzen Sinn der Römer demütigen, wenn für ihn die Römer ein Volk unter vielen sind. Es wird uns keine Frage sein, daß Chrysostomus damit dem Paulus Gedanken und Absichten unterstellt, die ihm fremd sind. Ist es etwas anderes als Animosität gegen Rom, wenn Chrysostomus in dieser Weise auslegt? Es ist vielleicht nicht zufällig, wenn trotz des großen Einflusses des Chrysostomus auf die nachfolgende griechische Exegese, diese Interpretation zunächst nicht wiederkehrt. Sie wird nicht überzeugt und nicht gefallen haben. Erst in viel späterer Zeit, als die Verhältnisse zwischen Ost- und Westrom sehr ungut zu werden begannen, erscheint solche Exegese wieder. Johannes Damascenus (PG 95, 444f) erklärt zu Röm 1, 6, wo Paulus den Römern sagt, sie seien Berufene unter all den berufenen Heidenvölkern, Paulus zeige sich frei von jeder Schmeichelei, da er den die Welt beherrschenden Römern nicht schmeichle, vielmehr ihren Stolz herausfordere, indem er sie in einer Reihe mit den anderen Heiden nenne. Und wenn Paulus sie Berufene nenne, so sei dies nicht eine weitschweifige Rede, sondern er wolle die Römer an die empfangene Wohltat mahnen. Der gleiche Johannes Damascenus (PG 95, 560) findet auch bei Röm 15, 15 (wie Chrysostomus), Paulus wolle die Römer zur Demut mahnen. „Denn deren bedurften sie vor allem". Und Theophylakt (PG 124, 349) wähnt das gleiche mit Röm 1, 13 ausgesprochen: „Paulus will die Römer demütigen, da er sagt: Wie bei den übrigen Völkern. Glaubet nicht, weil ihr herrschet, mehr zu sein als die anderen Völker. Ihr stehet in gleicher Reihe". Wenn aber Paulus Röm 2, 9 sagt, der Zorn treffe jeden, der Böses tut, so meint Theophylakt (PG 124, 365), daß der Apostel auch hier den Hochmut der Römer dämpfen wolle. „Auch wenn einer Kaiser wäre, wird er dem Gericht nicht entgehen". Und endlich bemerkt Theophylakt (PG 124, 541) noch einmal zu Röm 15, 15f, Paulus demütige den Sinn der Römer, damit sie den Apostel nicht ablehnen, der alle Völker zu Gott führe. Endlich kehren bei Euthymius Zigabenus die entsprechenden Scholien an den traditionellen Stellen zu Röm 1, 6; 1, 14f; 15, 15 noch einmal wieder.

Er sagt (Bd. 1, 9 u. 13), Paulus wolle Röm 1, 6 und 1, 14f den Stolz der Römer niederdrücken. Die mit den anderen Berufenen seien ihnen gleichwertig, auch wenn sie sonst viel voraushaben. Zu Röm 15, 15 erklärt er (Bd. 1, 172): Paulus mußte schonungslos sprechen, um den stolzen Sinn der Römer zu demütigen. Von den ersten bis zu den letzten lateinischen Kommentaren lesen wir zu den genannten Stellen des Römerbriefes nirgendwo eine solche Auslegung.

Wie in den oben genannten Fällen, so bleibt Chrysostomus auch mit manchen anderen Anmerkungen fast allein. So wenn er meint (PG 60, 408), Paulus wolle Röm 1, 16 mit der Versicherung, er schäme sich des Evangeliums nicht, die Römer mahnen, sie sollten sich allerdings ihrer Götter schämen, die da Ehebrecher und Mörder seien. Ein andermal meint Chrysostomus (PG 60, 452), Paulus tadle Röm 1, 24 mit Betonung die Laster der Unzucht, weil sie eben bei den Römern, wenn auch nicht bei den christlichen Römern im Schwange waren. Die Warnung vor dem Richten ohne Grund und Recht (Röm 2, 1) aber gälte nach Chrysostomus (PG 60, 461) vor allem den herrschenden Männern Roms, da ja diese Stadt damals die Herrschaft über die Welt innehatte. Ebenso wiederholen dann Johannes Damascenus (PG 95, 452) und Theophylakt (PG 124, 364), daß Paulus sich mit solchen Worten an die Mächtigen in Rom wende, wenn seine Mahnung auch für jeden passe. Die Mahnung zur Demut (Röm 12, 16) aber würde nach solcher Auslegung auf den Stolz und die Einbildung der Römer zielen. Denn sie, so sagt Chrysostomus (PG 60, 681) „waren eingebildet auf ihre Stadt und vieles andere. Darum geht Paulus im Römerbrief beständig dieser Krankheit zuleibe und dämpft er den Stolz. Nichts bringt nämlich am Leib der Kirche solche Spaltungen hervor wie der Hochmut." Zu Röm 15, 15 bemerkt Chrysostomus (PG 60, 730), Paulus entschuldige in seinen Briefen sich öfters wegen seiner Freimütigkeit. Im Römerbrief aber tue er so in besonders hohem Maße. „Die Römer schätzten sich nämlich höher ein. Darum war es notwendig, ihre Einbildung niederzudrücken nicht allein durch Tadeln, sondern auch durch Besänftigung". Es ist offenbar höchst bedenklich, wenn Chrysostomus in dieser Weise Mahnungen des Paulus, die bei ihm allen gelten, auf die Römer einschränkt. Die früheste Auslegung aus der griechischen Kirche, die wir zu dieser Stelle kennen, jene des Irenaeus (Adv. haereses 5, 21f), hatte sie richtig als Mahnung und Warnung an alle verstanden.

Worte des Lobes dagegen, die sich eben in der persönlichen Ansprache der letzten Kapitel des Römerbriefes finden, nimmt nur die lateinische Exegese auf. So sagt Pelagius (S. 116) zu Röm 15, 14 f: „Mit umso größerem Vertrauen habe ich euch geschrieben, da ich weiß, ihr nehmet bei eurer Klugheit schnell Einsicht an, wie geschrieben steht: Überführe den Weisen und er wird dich lieben". Dem folgt wörtlich im 6. Jahrhundert Primasius (PL 68, 503) und im 9. Jahrhundert Sedulius Scotus (PL 103, 122).

Geht eine Vermutung irre, die annimmt, in jenen Worten der bitteren Kritik an Rom äußere sich die Abneigung des Ostens

gegenüber dem Westen und auch schon der Ostkirche gegenüber der Westkirche? Die Entwicklung der Auslegung ist doch wohl so zu verstehen. Zwar anerkennt die patristische griechische und lateinische Exegese des Römerbriefes die Bedeutung und Größe Roms und der römischen Kirche. Aber eine andere Auslegung, zumal aus der griechischen Kirche vernimmt aus dem Brief auch die Kritik an Rom, seinem Staat und seiner Kirche, oder richtiger, die Interpretation trägt ein solches Urteil in den Römerbrief hinein. So ist die Exegese der Väter ein frühestes Anzeichen der kommenden unheilvollen Entwicklung, bis Osten und Westen sich immer schwerer verstanden, sich gegenseitig mit Anklagen und Vorwürfen überboten und endlich in einem unheilvollen Zerwürfnis als Kirchen des Ostens und Westens sich voneinander trennten.

ALKUIN ZWISCHEN ANTIKE UND MITTELALTER

Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte

Von Hans Bernhard Meyer S. J., Innsbruck

(Fortsetzung und Schluß)

III.

DER DREIFALTIGE GOTT

Es ist keine der leichtesten Aufgaben, aus der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Bundes eine deutliche und sauber bewiesene Lehre von der Dreifaltigkeit zu geben. Aber schon im vierten und fünften Jahrhundert nach Christus gehörte der Glaube an dieses Geheimnis nach dem Christusdogma zu den Wahrheiten, die am meisten theologisch durchdacht waren. Das ist die Frucht heftiger Lehrstreitigkeiten gewesen, die sich über Jahrhunderte hin erstreckten und erst mit dem Verschwinden des Arianismus auch bei den Germanen zur Ruhe kamen. Wenn noch im 8. Jahrhundert der große Gegner Alkuins, Elipand von Toledo, gegen die phantastische Irrlehre eines gewissen Migetius auftreten mußte, der behauptete, daß David die erste, Jesus die zweite und Paulus die dritte göttliche Person sei[214], so waren das die letzten Nachwehen jahrhundertelanger Kämpfe.

Wir können daher mit Recht die Frage stellen, ob sich in den Schriften Alkuins, ähnlich wie in seinen Äußerungen über Christus und die Gottesmutter, so auch in seiner Lehre über den dreifaltigen Gott, Spuren der vorausgegangenen Kämpfe finden[215].

Alkuins dogmatisches Hauptwerk (wenn man von den Kontroversschriften gegen die Adoptianer absieht) sind die drei Bücher De fide S. Trinitatis[216]. Wie aus dem *monitum praevium* Froben Forsters hervorgeht, fand dieses Werk schon früh eine außerordentliche Verbreitung und wurde bis in die Zeit der Reformation hinein hochgeschätzt[217]. Das geht auf innere und äußere Gründe zurück. Zunächst erscheint es nicht ausgeschlossen, daß Karl der Große auf dem großen Konzil zu Aachen (802) gemäß der Bitte Alkuins[218] dieses Werk zur Verlesung gebracht und ihm durch seine Approbation Achtung und Verbreitung gesichert hat. Sodann muß man Alkuin zugestehen, daß er mit diesem Buch einen klaren, kurzen Abriß der katholischen Lehre geschaffen hat, der als Lehrbuch und Leitfaden in der damaligen Zeit einzig dastand.

---

[214] Vgl. P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien II, Regensburg 1874, 254ff. — M. Menéndez-Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles I, Madrid 1956, 353ff.

[215] Zum Umkreis dieser Frage vgl. J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus 68—74.

[216] PL 101, 13—58.

[217] Ebd. 9ff.

[218] Vgl. die *Epistola nuncupatoria* Alkuins an Karl; Ep. 257 (414ff).

Als Quelle hat Alkuin die Schriften des hl. Augustinus, vor allem dessen Werk De Trinitate, benutzt. Er beginnt mit einer Darstellung der innertrinitarischen Geheimnisse, die das erste Buch füllt. Im zweiten Buch wird die Schöpfungslehre, im dritten Buch die Lehre von der Menschwerdung und von den letzten Dingen behandelt. Dabei geht Alkuin auf alle Glaubenswahrheiten ein, die im apostolischen Symbolum enthalten sind. (Nur von der Kirche und von den Sakramenten ist nicht die Rede. Darauf werden wir in einem anderen Kapitel zurückkommen müssen.) Den Abschluß des Werkes bildet ein Symbolum, das vielleicht ursprünglich nicht zu ihm gehörte, aber doch von Alkuin stammen dürfte[219].

Interessant ist für uns, daß Alkuin einen Abriß des katholischen Glaubens bietet, der nicht die Heilsgeschichte darstellt, sondern systematisch vom Geheimnis der Dreifaltigkeit her aufgebaut ist, die daher auch folgerichtig den Titel des Werkes abgibt. Alkuin wollte, wie gesagt, daß sein Buch auf der Synode vorgelesen würde. Vielleicht ist das tatsächlich geschehen. Das hätte dann bedeutet, daß nach der Verlesung einer Kanonessammlung und päpstlicher Dekrete Alkuins Werk zum Vortrag gekommen wäre, und das auf einer Synode, die einen Höhepunkt der kirchlichen Reformarbeit Karls des Großen darstellte[220]. Schon aus diesen Umständen erhellt, welche Bedeutung Alkuin selbst seinem Werk beimaß. Er hat es wohl als eine Summe der Rechtgläubigkeit betrachtet und gewünscht, es möchte als Grundlage für die theologische Bildung des Reichsklerus angenommen werden. Vielleicht stand ihm, der damals schon sein Ende herannahen fühlte, die Erfüllung jener Voraussage seines Lehrers, des Erzbischofs Egbert von York, vor Augen, nach der er dazu berufen war, ein „standhafter Verteidiger und berühmter Verkündiger der *fides S. Trinitatis*" zu sein[221]. Solche Erinnerungen konnten die Wahl des Titels mit beeinflußt haben. Aber es ist nicht notwendig das anzunehmen, denn der Ausdruck *fides Trinitatis* war offenbar damals schon zu einem Synonym von *fides catholica* geworden[222].

Ganz in diesem Sinn schrieb Alkuin an seinen Schüler Fredegis, der sich zu dieser Zeit am Hofe aufhielt und, wie Alkuin durchblicken läßt, durch Fragen über die Trinität in Schwierigkeiten

---

[219] So K. Werner, Alkuin und sein Jahrhundert, Paderborn 1876, 158.

[220] Vgl. Annales Lauresh. ad a. 802 (MGH SS. I, 39); Conc. Aquisgranense, 802 mense Octobri (MGH Leg. Conc. II, 229f); Hefele, Conciliengeschichte III², Freiburg 1877, 744ff.

[221] Vita B. Alcuini (PL 100, 97A).

[222] Vgl. den Anm. 215 zitierten Artikel von J. A. Jungmann. Dazu das reiche Material bei A. Michel, Trinité II, La théologie latine: DThC XV, 1702ff (wo allerdings nur von der Behandlung der Trinität im allgemeinen und nicht von der Formel *fides Trinitatis* die Rede ist). Michel betont (col. 1703), daß seit dem 6. Jh. das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit als Fundament des christlichen Lebens angesehen wurde und bringt dafür zahlreiche Belege. Unter anderem weist er auch auf Bedas Schriften hin, die Alkuin besonders teuer waren. — Eine besondere Rolle kam in der Verbreitung trinitarischer Gedanken und Formeln dem spanischen Raum zu. Man denke nur an die toletanischen Synoden und ihre Symbola.

gebracht worden war[223]: „Seit du begonnen hast, ein Mann zu werden, bin ich so mit dir verfahren, daß du als ein kraftvoller Prediger und unüberwindlicher Lehrer der *fides sanctae Trinitatis* dastündest[224]." In der Schrift, die zu diesem Widmungsbrief gehört, antwortete er dann auf eine ganze Reihe Fragen, die die Natur der allerheiligsten Dreifaltigkeit betreffen.

Die Schriften De fide S. Trinitatis und De Trinitate ad Fredegisum zeigen Alkuin als geübten Dialektiker, der fähig war, ein theologisches System zu entwerfen. Wenn man zu den genannten Werken noch den früher bereits erwähnten Brief dazunimmt, den Alkuin vermutlich an Gundrada geschrieben hat[225], um sie instand zu setzen, den Häretikern mit dialektischen Fragen zuzusetzen, sowie den Brief an Karl den Großen über die Begriffe *aeternum*, *sempiternum*, *perpetuum* usw.[226], den Brief an Arno von Salzburg über die Frage, ob man die Dreifaltigkeit eine *natura* nennen dürfe[227], und den Brief an Karl den Großen über den Preis unserer Erlösung, dann verstehen wir, warum Alkuin als einer der Väter der scholastischen Methode betrachtet werden kann[228].

Wenn Alkuin diese Methode gerade auch dort anwendete, wo es um das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit ging, dann hatte das wohl einen doppelten Grund. Zunächst kam der Anstoß dazu von außen durch die Lehrstreitigkeiten und deren Folgen. Dann aber bot sich das Dreifaltigkeitsdogma auch aus inneren Gründen zu einer derartigen Behandlung an, weil die Schriftbasis für die Erhellung der innertrinitarischen Geheimnisse schmal ist und in einer Theologie, die nicht mehr die „Heilsgeschichte" erklärt, sondern zum „System" wird, das innertrinitarische Leben

[223] Ep. 289 (447f). Der Ausdruck *‚quaestiones, quibus fortassis alios vestrae aures sapientiae inquietare putamus'* deutet auf theologische Diskussionen bei Hofe hin. Vielleicht hat es sich in diesem Fall, ähnlich wie bei der Streitfrage über den Preis der Erlösung, um eine Frage gehandelt, die, wie Alkuin sich ausdrückt, ein *Atheniensis sophista ex academica schola* vorgebracht hatte (Ep. 307, S. 470). Sicher ist, daß Alkuin mit der Entwicklung an der Hofschule nicht ganz zufrieden war. Vielleicht hatte er gehofft, daß einer seiner Schüler (außer Fredegis befanden sich auch Candidus und Wizzo am Hofe) seine Nachfolge als Leiter derselben antreten würde. Tatsächlich folgte ihm der Ire Clemens in diesem Amte nach und es scheint, daß einerseits Karl d. Gr. Gefallen an der weniger traditionsgebundenen Art der Iren fand und andererseits Alkuin deren wachsenden Einfluß ungern sah; vgl. Ep. 145 (231ff) und Ep. 149 (245). Die Schrift des Fredegis De nihilo et de tenebris kann man als Beweis dafür werten, daß dieser Schüler, der Alkuin als Abt in Tours nachfolgen sollte und unter Ludwig dem Frommen Leiter der Hofkanzlei wurde, der Methode der Iren gegenüber nicht unempfindlich blieb. Vielleicht hat Alkuin auch das gespürt und es machte ihm Sorgen. — Vgl. zu dieser ganzen Frage A. Kleinclausz, Alcuin, Paris 1948, 272f.

[224] Ep. 289 (447).

[225] Ep. 204 (337ff).

[226] Ep. 163 (263ff).

[227] Ep. 268 (426f). Dieser Brief war ein Begleitschreiben zu einem Werk Alkuins, das uns nicht erhalten ist.

[228] Vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II³/⁴, 146, der das Werk als Anfang der mittelalterlichen Theologie und als typisch für dieselbe charakterisiert; M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 194f, weist auf den Einfluß von Boethius' De Trinitate hin und nennt Alkuins Buch eine bedeutsame Vorbereitung der scholastischen Methode.

als letzte Ursache und Ursprung aller übrigen Wahrheiten erscheinen muß. So haben äußere und innere Gründe bewirkt, daß Alkuin dahin kam, als zentralen Ausgangspunkt seiner Glaubenslehre nicht das Heilstun Christi, sondern das Geheimnis der Dreifaltigkeit zu wählen.

Nach Karls des Großen Sieg über die Awaren schrieb ihm Alkuin einen Brief, in dem er davon sprach, wie die unterworfenen Heiden im Glauben zu unterrichten seien, ehe sie getauft würden[229]. In diesem Zusammenhang ist wieder von der *fides Trinitatis* die Rede und man sieht, wie die Lehrstücke, die Alkuin für den Taufunterricht angibt, deutlich dem Aufbau seines Buches De fide S. Trinitatis folgen. Nach einer Belehrung über die Unsterblichkeit der Seele und die daraus folgende ewige Vergeltung für die guten bzw. bösen Werke sollen folgende Gegenstände behandelt werden: *fides Trinitatis*, die Ankunft Christi in dieser Welt, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkunft zum Gericht. Danach soll von der Auferstehung der Leiber und von den ewigen Strafen bzw. dem ewigen Lohn die Rede sein[230].

Welch bedeutenden Einfluß Alkuin durch seine Stellung im Reich Karls des Großen ausübte und wie stark seine Anregungen weiterwirkten, dafür zeugt ein karolingischer Missionskatechismus, den J. M. Heer herausgegeben hat. Er folgt in seinen Katechesen genau dem Schema, das Alkuin in dem oben genannten Schreiben an Karl aufgestellt hat[231]. In diesem Zusammenhang verdient auch der Canon 33 des Kapitulare der Frankfurter Synode von 794 Erwähnung. Es heißt dort: *Ut fides catholica sanctae trinitatis et oratio dominica atque symbolum fidei omnibus praedicetur et tradetur*[232]. Wenn richtig ist, was wir an anderer Stelle über die Stellung Alkuins auf diesem Konzil gesagt haben[233], dann hat Alkuin an der Abfassung des Kapitulare entscheidenden Anteil genommen und es ist nicht ausgeschlossen, daß manche Formulierungen auf ihn zurückgehen.

Es lassen sich noch andere Stellen anführen, an denen Alkuin von der *fides Trinitatis* redet. In seinem Brief über die Awarenmission an Arno von Salzburg kommt er auf den wunderbaren Fischfang (Jo 21, 1ff) zu sprechen und erklärt die Bedeutung der Zahl 153. Dabei heißt es unter anderem: *Item si septem in duo divideris ... tres enim fidem sanctae Trinitatis designant, in qua fide omnes gentes salvandae sint, quae per quadrifarias totius orbis plagas diffusae sunt*[234].

---

[229] Ep. 110 (157ff). [230] Ebd. 159.

[231] J. M. Heer, Ein karolingischer Missionskatechismus, Freiburg 1911, bes. 32ff. (Der Ausdruck *fides Trinitatis* kommt allerdings in diesen Katechesen nicht vor.)

[232] MGH Leg. Conc. II, 169.

[233] H. B. Meyer, Zur Stellung Alkuins auf dem Frankfurter Konzil 794: ZkTh 81 (1959) 455–460.

[234] Ep. 113 (164). Dieser Brief bietet im Zusammenhang mit der Taufe noch mehr trinitarische Texte. Die symbolische Interpretation der Zahl 153 findet man auch in Alkuins Johannes-Kommentar (PL 100, 997f). Alkuin zitiert

Ein weiteres Mal steht der Ausdruck in Alkuins Exegese zu Ps 120, 6, wo die *fides sanctae Trinitatis* mit der Sonne, die *fides sanctae Ecclesiae* mit dem Mond gleichgesetzt wird[235]. Dazu kommt schließlich noch eine Stelle aus Alkuins Vita des heiligen Martinus: „(Martinus) verlebte seine Jugend in der Stadt Mailand, die damals sehr von dem arianischen Irrglauben, den Auxentius begünstigte, befleckt war. Martinus leistete ihm als tapferer Streiter Christi männlich Widerstand, (indem) er den Glauben der heiligen Dreifaltigkeit (*sanctae Trinitatis fidem*) lehrte[236]." In diesem Text wird der dogmengeschichtliche Hintergrund der Kämpfe gegen den Arianismus greifbar und man spürt die Tendenz, die hier, wie auch in anderen Texten, vorliegt, die *fides Trinitatis* mit der Rechtgläubigkeit bzw. dem rechten Glauben überhaupt gleichzusetzen.

Daß Alkuin sich der Tatsache bewußt war, wie sehr die Dreifaltigkeitstheologie im Kampf gegen die Häresie entwickelt worden ist, sieht man an dem Satz, der sich in einem Brief an Arno findet: „Daher pflegen wir gegen das Gift der arianischen Irrlehre zu sagen, daß der Vater und der Sohn und der Heilige Geist einer Substanz sind[237]."

Wie alt die Formel von der *fides Trinitatis* ist, wird aus einem anderen Text deutlich. Alkuin zitiert im Liber adv. haeresin Felicis c. 26 Chromatius von Aquileja, der am Ende des 4. Jahrhunderts eine Homilie über die acht Seligkeiten verfaßt hat, in der er auch über die Taufe am Jordan spricht und gegen die Häretiker sagt: *Perfecta ergo fides est Trinitatis ostensa, cum et Pater Christum Dominum ac Deum nostrum Filium suum esse testatur; et Spiritus sanctus, id est Paracletus, in tanto fidei sacramento Patri Filioque conjungitur* . . .[238].

Vielleicht wichtiger als solche ausdrückliche Zeugnisse des Theologen Alkuin sind Stellen, die zeigen, wie trinitarische Formeln und Gedankengänge spontan einfließen, wo sich eine Gelegenheit dazu bietet. Hierher gehören etwa die Formeln am Anfang oder am Schluß von Briefen[239] oder in Gedichten[240]. Dabei fällt auf, daß trinitarische Formeln sehr viel seltener vorkommen als Christusformeln, denen wir wirklich auf Schritt und Tritt begegnen. In den Gedichten Alkuins sind kaum viel mehr als die zwei angeführten trinitarischen Stellen zu finden. In den Briefen stehen sie vor allem in solchen Schreiben, die einen gewissen offiziellen Charakter haben. Die meisten der in Anm. 239 angeführten Briefe sind an Karl den Großen gerichtet.

dort die 24. Homilie des hl. Gregor, n. 1–6, der in seiner Auslegung gleich zweimal den Ausdruck *fides Trinitatis* gebraucht.

[235] PL 100, 622 A. [236] PL 101, 659 B.

[237] Ep. 268 (426 f).

[238] PL 101, 98 A. Die Homilie des Chromatius steht PL 20, 323 ff.

[239] Ep. 104 (151); Ep. 110 (157. 159); Ep. 143 (224); Ep. 238 (383); Ep. 249 (404); Ep. 257 (416).

[240] Poet. 284. 349. Der zweite Text ist allerdings nur eine der bei Hymnen ohnehin geläufigen Schlußdoxologien.

Man kann also sicher nicht im selben Sinn von einer Dreifaltigkeits- wie von einer Christusfrömmigkeit Alkuins sprechen. Deshalb ist man fast ein wenig überrascht, daß trotzdem unter den Votivmessen Alkuins die Dreifaltigkeitsmesse den ersten Platz einnimmt[241]. Wie soll man sich diese Tatsache erklären?

Nach G. Ellard hat Alkuin die Gebete der Dreifaltigkeitsmesse „rund um die Präfation" geschaffen[242]. Diese Präfation stammt wohl doch, wie A. Klaus meinte[243], aus Spanien, und nicht aus Rom und aus dem Bereich Leos des Großen[244]. Daß alle übrigen Gebete der Messe im Gegensatz zur Präfation erst im 8. Jahrhundert auftauchen, spricht für die These Ellards von der Verfasserschaft Alkuins.

Wir möchten in diesem Zusammenhang außerdem auf zwei Arbeiten hinweisen, die Ellards Meinung stützen können. A. Manser hat eine Alkuinstudie veröffentlicht, in der er nachweist, daß Alkuin für die Postcommunio der Votivmesse *ad postulandam gratiam Spiritus Sancti* einen ambrosianischen Hymnus benutzt hat[245]. Odilo Heiming zeigt in seiner Studie über die Arbeitsweise Alkuins, daß die Präfationen im Anhang zum Sakramentar Hadrians I. nach Orationen des jüngeren Gelasianums geschaffen wurden, das Alkuin als Hauptvorlage für die Abfassung seines Supplementum diente[246].

Nach diesen Beobachtungen zu schließen, hat Alkuin mit einer gewissen Selbständigkeit gearbeitet und Texte, die er vorfand, benutzt, um neue zu schaffen. Wenn die Gebete der Dreifaltigkeitsmesse in ähnlicher Weise entstanden sind, dann kann man mit Ellard Alkuin als deren Verfasser bezeichnen, obgleich man vermuten möchte, daß er die Gebete nicht einfach „rund um die Präfation" frei geschaffen, sondern sich eher an vorliegende Texte angelehnt habe. Das entspräche jedenfalls eher der von Manser und Heiming angezeigten Arbeitsweise und dem, was wir sonst über die wissenschaftliche Methode und den Charakter Alkuins wissen[247].

[241] Liber sacramentorum (PL 101, 445f).

[242] G. Ellard, Master Alcuin Liturgist, Chicago 1956, 160.

[243] A. Klaus, Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse, Werl 1938, 81ff. Vgl. J. A. Jungmann, Um die Herkunft der Dreifaltigkeitspräfation: unten 461–465.

[244] A. B. Lang, Leo d. Gr. und die Dreifaltigkeitspräfation: Sacris erudiri 9 (1957) 116–162, tritt für die Autorschaft Leos ein. – Nach A. Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien, Tournai 1958, ist die Präfation spätestens bald nach der Wende zum 5. Jh. in Rom entstanden. Beide Autoren begründen ihre These mit der textlichen Abhängigkeit der Präfation von einer Pfingstpredigt Leos. J. A. Jungmann weist bereits in der Besprechung des Buches von Chavasse: ZkTh 81 (1959) 237, darauf hin, daß man mit der Möglichkeit einer späteren Entstehung rechnen müsse, da Vätertexte oft erst in späterer Zeit in liturgische Texte eingearbeitet wurden. Die gleich zu erwähnenden Arbeiten von Manser und Heiming zeigen, wie berechtigt diese Feststellung ist.

[245] A. Manser, Ambrosiuszitat in einer Votivmesse. Eine kleine Alkuinstudie: Jahrb. f. Liturgiewiss. 1 (1921) 87–96.

[246] O. Heiming, Aus der Werkstatt Alkuins: Archiv f. Liturgiewiss. IV, 2 (1956) 341–347.

[247] Es ist aus unserer ganzen bisherigen Arbeit deutlich geworden, wie traditionsgebunden Alkuin war. Darüber sind sich auch alle seine Biographen einig.

Die Vorbilder, an denen Alkuin sich orientiert hat, wären wohl in der Liturgie zu suchen, die er von seiner Heimat her kannte, und die, wie wir schon öfter feststellen konnten, stark von spanischen Quellen beeinflußt war. Gerade in Spanien war aber die Verehrung der allerheiligsten Dreifaltigkeit besonders stark, und man spürt das noch bis heute[248]. Aber das alles erklärt noch nicht, wieso Alkuin, der nach dem Zeugnis seiner Schriften, wie gesagt, keine besonders ausgeprägte persönliche Dreifaltigkeitsfrömmigkeit zeigt, gerade den Sonntag zur Feier dieses Geheimnisses bestimmte und damit einer Entwicklung zum Durchbruch verhalf, die bis heute die Sonntagsliturgie prägt.

Auch Klaus hat sich diese Frage vorgelegt und behandelt sie in einem eigenen Kapitel seiner Arbeit[249]. Dabei kommt er zu folgenden Ergebnissen: Der Sonntag wurde zunächst als Gedächtnistag der Auferstehung begangen. Aber schon früh wurden auch andere Geheimnisse mit diesem Tag in Verbindung gebracht. Bei Justin die Schöpfung, bei Leo I. Weltanfang, Taufbefehl, Lossprechungsgewalt und Geistsendung. Bei Gregor von Tours die Erschaffung des Lichtes. Der Himmelsbrief (spanisch-gallisch, 6. Jh.) nennt ebenfalls die Schöpfung. Theodulf von Orleans Schöpfung, Mannawunder, Geistsendung. Neben der Auferstehung, die immer erwähnt wird, findet sich demnach häufig auch die Schöpfung und die Geistsendung. Daraus möchte Klaus schließen, daß die Dreiheit: Schöpfung, Auferstehung, Geistsendung gleichsam von selbst den Gedanken nahegelegt habe, den Sonntag dem Geheimnis der Dreifaltigkeit zu weihen. Er verweist auch auf Gloria und Te Deum[250]. Schließlich zitiert er als ausdrücklichen Beweis für den Zusammenhang zwischen Dreifaltigkeit und Sonntagsfeier das Antiphonar von Bangor und den can. 13 des Konzils von Friaul (731/36)[251].

Eine andere Reihe von Textzeugen für die Sonntagsgeheimnisse bietet H. Dumaine[252]. Dabei ist zu bemerken, daß nach der Auferstehung, die immer erwähnt wird, der erste Schöpfungstag und Pfingsten die am häufigsten erwähnten *‚benedictiones dominicales'* sind. Drei irisch-keltische Texte, die angeführt werden, zeichnen sich durch eine besonders große Zahl sonntäglicher Geheimnisse aus[253].

Aus den angeführten Tatsachen ergibt sich wohl folgendes: Der Sonntag war bis in die Zeit Alkuins offiziell immer noch

Wenn wir bei Alkuin auch immer wieder auf neue Ansätze stoßen, so ist das nicht darauf zurückzuführen, daß er selber Vorstöße machte, sondern so zu erklären, daß er bereits vorhandenen Entwicklungen und bis dahin weithin „unterirdisch" gebliebenen Strömungen Form und Stimme gab. S. z. B. die kurze Charakteristik von F. Cabrol, Alcuin: DACL I, 1090.

[248] A. Klaus, Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse 82 mit Anm. 28.

[249] Ebd. 95ff.

[250] A. Klaus, a. a. O. 101. 103.

[251] Ebd. 102.

[252] Dimanche: DACL IV, 985ff.

[253] Ebd. 987. Diese Texte zählen bis zu 18 Geheimnisse auf.

und vor allem Gedächtnisfeier der Auferstehung des Herrn. Dieses Geheimnis wird in allen Texten genannt, während alle anderen Geheimnisse mehr oder weniger oft fehlen. Trotzdem zeigt sich eine Tendenz, die immer stärker anwuchs und ihre Kristallisationspunkte in Spanien und Irland hatte, den Sonntag mit anderen Geheimnissen, vor allem aber mit trinitarischen Gedanken in Verbindung zu bringen. Wie weit man sich dabei auf die Dreiheit von Schöpfung, Auferstehung und Pfingsten berufen darf, mag dahingestellt bleiben. Sie bedeutet sicher weniger, als Klaus meinte. Denn häufig fehlt eines dieser Geheimnisse oder, wenn sie alle drei genannt werden, so sind doch nie nur diese drei aufgezählt. Einen sicheren und deutlich aufweisbaren Einfluß haben dagegen die trinitarischen Streitigkeiten und die dadurch bedingte antihäretische Betonung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses ausgeübt. All das führte jedoch vor Alkuin noch nicht dazu, den Sonntag als Dreifaltigkeitstag zu begehen. Selbst im Antiphonar von Bangor, das so deutliche trinitarische Spuren aufweist, wird das Gedächtnis der Auferstehung Christi noch so stark akzentuiert, daß man sich gefragt hat, ob es sich nicht um ein Buch handle, das für die österliche Zeit bestimmt war[254].

Wenn daher Alkuin dazu kam, die Dreifaltigkeitsmesse an den Anfang seiner Votivmessen zu stellen und sie dem Sonntag zuzuweisen, dann hat ihn dazu, wenn schon nicht eine besonders starke persönliche Andacht zu diesem Geheimnis, so doch die Überzeugung geleitet, daß es sich hier um das zentrale Mysterium unseres Glaubens handle. Er folgte damit denselben Gründen, die ihn bewegten, seine theologische Summe unter das Motto der Dreifaltigkeit zu stellen, und verhalf einer Strömung zum Durchbruch, die schon lange unterirdisch gewachsen war, ohne an den Tag zu kommen und deutliche Gestalt anzunehmen.

Ein weiteres Anzeichen dafür, daß Alkuin am Dreifaltigkeitsthema ein vorwiegend „theologisches" Interesse hatte, bieten seine Bemühungen um die Vereinheitlichung der Taufliturgie. Er bestand auf dem dreimaligen Untertauchen und verurteilte die spanische Sitte der einmaligen *immersio*, deren Rechtgläubigkeit er anzweifelte. Dabei war es ihm nicht bewußt, daß er eine Sitte angriff, die in Spanien gerade gegen die Arianer eingeführt worden war, weil diese die dreimalige Untertauchung praktiziert hatten. Zur Begründung seiner Ansicht schrieb Alkuin an seinen Schüler Oduin:

Et sic in nomine sanctae Trinitati s trina submersione baptizatur. Et recte homo, qui ad imaginem sanctae Trinitatis conditus est, per invocationem sanctae Trinitatis ad eandem renovatur imaginem, et qui tertio gradu peccati, id est consensu, cecidit in mortem, tertio elevatus de fonte per gratiam resurgat ad vitam[255].

[254] Ebd. 984.

[255] Ep. 134 (202). Vgl. Ellard, Master Alcuin 68ff. Ellard zeigt (ebd. 75ff), daß Alkuin eine römische Quelle benützt hat, in der als Grund der dreimaligen *immersio* die Auferstehung Christi am dritten Tag genannt wird. Alkuin kannte also diesen Grund und führte ihn auch an anderer Stelle an: Ep. 137 (212ff)

Dennoch hat Alkuin auch in seinem Beten den Dreifaltigkeitsgedanken gepflegt. Dafür zeugt nicht nur seine Dreifaltigkeitsmesse, sondern auch die Litanei, die wir in anderem Zusammenhang bereits angeführt und besprochen haben. Denn in diesem Gebet folgt den Christusanrufungen eine eindeutig trinitarische Dreiergruppe von Anrufungen, die in sich selber wieder die Dreizahl enthalten:

Miserere domine, deus pater, gloria mea, vita mea.
Miserere Christe salvator, salus mea, fortitudo mea.
Miserere spiritus paraclytus, consolatio mea, inluminatio mea.
Miserere dominus deus, trinitas et unitas:
Te laudo, te adoro, te confiteor,
...[256].

Dieser Text ist um so beachtlicher, als sonst im frühen Mittelalter die Litaneien kein trinitarisches Element aufweisen. Auch nicht in Alkuins Heimat[257]. Es zeigt sich hier, ähnlich wie bei der Dreifaltigkeitsmesse, daß Alkuin (vielleicht als erster) einer begonnenen Entwicklung feste Form gab.

Vielleicht stammt sogar die lange *invocatio ad SS. Trinitatem*, die Froben Forster am Schluß des Werkes De fide S. Trinitatis abgedruckt hat, von Alkuin[258]. Stil und Handschriften sprechen allerdings eher dagegen. Aber wie dem auch sein mag, es sollte nicht behauptet werden, daß Alkuin gar keine Dreifaltigkeitsfrömmigkeit gekannt habe. Wir wollten nur darauf hinweisen, daß sie weniger stark war als seine Christusfrömmigkeit und einen, wenn man so will, offizielleren und theologischeren Charakter hatte. Darin trifft sich das Ergebnis dieses Kapitels mit dem, was wir auch bei der Marienfrömmigkeit Alkuins festgestellt haben. Als weiteres Ergebnis darf man es betrachten, daß sich der Einfluß vergangener Glaubenskämpfe auch hier nachweisen ließ und daß Alkuin auch hier, zwar nicht als Neuerer, aber doch als Bahnbrecher des heraufkommenden Mittelalters erscheint.

---

an die Mönche Gothiens. Aber hier unterdrückte er ihn, genau wie in der eben genannten Ep. 137 (214), wo er den Text von Ep. 134 fast wörtlich wiederholt. — Es sei auch darauf hingewiesen, daß sich in Ep. 137 (214) ein weiteres Mal der Ausdruck *fides Trinitatis* findet: ... *sicut interior homo in fide sanctae Trinitatis ad imaginem sui conditoris reformandus est, ita exterior trina mersione abluendus est.* — Man kann also auch in der Diskussion um die Taufe Anzeichen für ein Zurücktreten des österlichen Gedankens und ein Vordringen des Dreifaltigkeitsthemas feststellen.

[256] Poet. 303f. Eine formale Parallele zu diesem Text findet sich in Ep. 34 (76):

Deum time, dilige, honora.
Ille est verus pater, ille redemptor, ille omnium largitor bonorum ...
Contra tres tibi cotidie pugnandum est inimicos:
Contra diabolum, contra saeculum, contra carnem.

[257] Vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia I⁴, Wien 1958, 440f Anm. 49.

[258] PL 101, 54ff. Vom Stil her möchte man mozarabischen oder irisch-keltischen Ursprung vermuten. Die Häufung der Anrufungen erinnert an manche Texte des Book of Cerne.

IV.

DIE KIRCHE

Der berühmte Satz des hl. Cyprian: Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben, trifft einen Wesenszug katholischen Lebens und katholischer Frömmigkeit. Darum wollen wir nach dem Kirchenbild Alkuins fragen. Denn es ist zu erwarten, daß sich gerade auch hier zeigen wird, wie er auf der Schwelle zwischen kirchlichem Altertum und Mittelalter stand.

Bevor wir bestimmte Züge am Kirchenbild Alkuins betrachten, sei darauf hingewiesen, daß es eine systematische Kirchenlehre bei Alkuin nicht gibt. Wie bei den Vätern finden sich seine Aussagen über die Kirche über seine Werke hin verstreut, vor allem aber in den Schriftkommentaren. Wir wissen schon, daß Alkuin in seinen Kommentaren ganz von der Tradition abhängig war. Daher werden wir in ihnen von vornherein nicht allzuviel Eigenes erwarten. Dennoch enthalten auch sie schon Symptome, die in den unabhängigeren Schriften noch deutlicher hervortreten und auf eine typische Entwicklung des Kirchenbildes hinweisen.

Daß Alkuin das Thema Kirche nicht systematisch behandelt hat (wir sahen schon, daß es in seiner „Summa" De fide S. Trinitatis nicht berührt wird), hängt wohl damit zusammen, daß es besondere Lehrstreitigkeiten über diesen Punkt bis dahin nicht gegeben hatte. Zwar rührten alle Häresien irgendwie auch an das Wesen der Kirche, aber dennoch war sie in ihrer Mission und in ihrem Wesen noch nicht eigentlich in Frage gestellt worden. Daher kam es auch nicht zu einer klar formulierten und deutlich abgegrenzten Lehre von der Kirche. Diese Tatsache ist insofern bedeutsam, als die unbefangene Stellungnahme, die bei dieser „Offenheit" des Kirchenbildes möglich und selbstverständlich war, Wandlungen um so deutlicher hervortreten läßt, weil es noch keinen verpflichtenden Kanon gab. Was über die Kirche gesagt wurde, gilt auch für die Sakramentenlehre, die wir in diesem und im folgenden Kapitel mit berücksichtigen wollen.

1. Mutter und Braut

Wie die Väter vor ihm, so nannte auch Alkuin die Kirche Braut Christi, Jungfrau und Mutter, Leib Christi und seine Herde, heilige Stadt und Gemahlin des Herrn. Unter all diesen Namen ist der der Braut am häufigsten. Vor allem in den Psalmenkommentaren und erst recht natürlich in der Erklärung des Hohen Liedes verwendete Alkuin ständig diesen Titel.

Daran ist zunächst nichts Auffälliges. Denn die Väter haben die Kirche auch gerne Braut Christi genannt. Immer wieder wurde das Hohelied auf Christus und die Kirche gedeutet[259]. Aber wenn bei den Vätern der Muttertitel noch ebenso häufig war und die

[259] Vgl. L. Welsersheimb, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohenlied: ZkTh 70 (1948) 393–449; J. Beumer, Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas d. Ehrwürdigen: Scholastik 28 (1953) 40–56.

Mutterschaft der Kirche nach allen Seiten hin ausgedeutet wurde, so fehlt diese Seite des Kirchenbildes bei Alkuin schon fast ganz. Er spricht sehr selten von der Kirche als Mutter und noch seltener davon, daß sie die Gläubigen als ihre Kinder gebiert und nährt[260]. Wo er aber den Muttertitel gebraucht, da tut er es in einem bezeichnenden Zusammenhang.

An Felix von Urgel schrieb Alkuin:

„Steh auf, mein Sohn, steh auf und kehre zurück zu deinem Vater und in den Schoß der heiligen Mutter Kirche. Sie ist eine gute Mutter. Fasse Dich wieder und sammle in der Hürde Christi Dich und Deine Schafe, die er Petrus, dem Fürsten der Apostel, um seines ruhmvollen dreifachen Bekenntnisses willen zu weiden anvertraut hat[261]."

In einem Brief an Paulinus von Aquileja heißt es:

„(Gewisse Irrlehrer) verderben den Becher des Glaubens der Kirche. Den Hochzeitswein, den Christus für die Jungfrau und Mutter, das ist für die heilige Kirche, zu heilbringendem Trunk gewandelt hat, versuchen sie wieder (zurück) zuverwandeln in das Wasser der Torheit. Deine Sache ist es, o auserwählter Hirt der Herde und Wächter der Tore der Gottesstadt, der Du in Deiner Rechten den Schlüssel der Macht Davids hältst, ... sie alle mit einem (einzigen) Hieb der Wahrheit zu zerschmettern[262]."

Zu Ps 130, 2 (*sicut ablactatus est super matre sua* ...) schrieb Alkuin:

Noluerunt (haeretici) matris Ecclesiae lacte nutriri, ut ad solidum cibum, qui Christus est, pervenirent. Ideo ablactati sunt et a matre repulsi, quia a lacte pietatis nutriri noluerunt: et sunt doctores erroris, cum non sint discipuli veritatis[263].

Es ist nicht leicht, die angeführten Stellen, in denen der Muttername vorkommt, um viel andere zu vermehren. Um so bedeutsamer erscheint es, daß immer von der Lehre die Rede ist. Durch falsche Lehren trennt man sich von der Mutter, verdirbt man den Wein, den sie von Christus empfing, verliert man das Anrecht, von ihrer Brust genährt zu werden. Nichts von den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie, die in diesem Zusammenhang von den Vätern so häufig genannt wurden[264]. Hier verrät sich eine gewisse Einseitigkeit, auf die wir noch eingehender zu sprechen kommen werden, wenn wir die Bedeutung der ‚*praedicatio*' behandeln, vor der das sakramentale Leben zurücktritt. Außerdem steht das

[260] Gerade diese Seite des Kirchenbildes war nach A. L. Mayer-Pfannholz, Das Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte: Pastor bonus 53 (1942) 33ff, in der Väterzeit besonders beliebt. — Vgl. auch H. Rahner, Mater Ecclesia, Einsiedeln-Köln 1944, an vielen Stellen der Einführung und in den ausgewählten Texten der Kirchenväter. — Bei Alkuin s. derartige Texte De fide S. Trinitatis III, 3 (PL 101, 40A): *Qui nascuntur ex aqua et Spiritu Sancto ... dicuntur filii Dei Patris et matris Ecclesiae*. Aber in Ep. 133 (201) sind es bezeichnenderweise die *rectores Ecclesiae*, die in der Taufe und durch die Verkündigung die Gläubigen gebären.

[261] Ep. 23 (62).

[262] Ep. 139 (221).

[263] PL 100, 633D.

[264] Vgl. H. Rahner, Mater Ecclesia 24ff; L. Mayer-Pfannholz, Das Bild der Mater Ecclesia 35ff; L. Welsersheimb, Das Kirchenbild 403. 413. 416. 420. 425. 430ff.

Bild der Mutter nie allein und als eigentliches Thema da. Es ist immer umgeben von anderen Bildern und Vorstellungen: *pastor, ovile, grex*. Man spürt, daß das Mutterbild an Kraft und Leben eingebüßt hat. Es wird weiterverwendet, aber es bestimmt nicht mehr die lebendige Vorstellung von der Kirche. Darin liegt wohl ein Symptom dafür, daß die Kirche schon damals nicht mehr so deutlich wie früher als organische Lebensgemeinschaft aus Gnade und Sakrament gesehen wurde.

Der Brauttitel ist, wie gesagt, häufiger als der Muttertitel. Ohne Zweifel drückt auch er eine innige Verbindung zwischen Christus und der Kirche aus und in gewisser Hinsicht geht er sogar dem Muttertitel vorauf. So gehört auch das Bild von der bräutlichen Kirche in den Bereich des „Mysteriums" und bezeichnet einen lebendigen, ontischen Zusammenhang mit Christus. Wie gebraucht Alkuin diesen Titel?

In einem Brief an König Ethelred und die Großen von Northumbrien heißt es:

Ecclesiarum Christi sint defensores et tutores; ut servorum Dei orationibus longa vivant prosperitate. Ecclesia enim sponsa est Christi; et qui eam violare nititur vel rapere, quae sua sunt, vindicat in eum deus Christus, sponsus sanctae suae ecclesiae[265].

Den Freunden in York schrieb Alkuin einen besorgten Brief, weil er für die bevorstehende Bischofswahl simonistische Umtriebe fürchtete. Es heißt darin:

„Judas hat den Bräutigam, das heißt Christus, verkauft. Wer aber die Kirche, das heißt die Braut, verkauft, macht sich desselben Verbrechens schuldig. Denn Christus und die Kirche sind ein Leib, wie der Apostel bezeugt[266]."

Diese beiden Stellen sind für die Haltung Alkuins typisch. Sie stehen ja bezeichnenderweise in Briefen, in denen seine persönliche Eigenart am stärksten hervortritt. Die Braut ist die hierarchisch verfaßte und mit irdischem Besitz versehene Kirche, die vom Bischof regiert wird. Und wenn sich Alkuin auch noch auf die ontische Einheit zwischen Christus und Kirche beruft, indem er darauf hinweist, daß sie „Sein Leib" sei, so hat diese Aussage hier nicht viel Gewicht. Sie dient ja nur dazu, die Simonie als Verfehlung gegen Christus selbst kräftig herauszustreichen.

Viel häufiger als in den Briefen oder in den dogmatischen Schriften wird in den Kommentaren zum Alten Testament von der Kirche gesprochen. Die Psalmen, die durchwegs christologisch gedeutet werden, und vor allem der Kommentar zum Hohen Lied enthalten die meisten Stellen über die bräutliche Kirche. Allerdings ist Alkuin in diesen Werken stark von anderen Autoren abhängig. Der Kommentar zum Hohen Lied insbesondere stellt im wesentlichen ein Exzerpt aus Beda dar. Trotzdem sollen einige Hinweise auf den Hoheliedkommentar Alkuins gegeben

[265] Ep. 18 (52).
[266] Ep. 48 (92).

werden, weil dessen Aussagen für sein Kirchenbild charakteristisch sind.

Verschiedene Stellen des Hohen Liedes beschreiben sehr eingehend die Schönheit der Braut und wurden seit jeher zum Anlaß genommen, die Vorzüge der Kirche zu würdigen. Alkuin folgt dieser Tradition und erklärt, daß die Augen[267], der Hals[268], die Brüste[269], die Lippen[270] der Braut die Lehrer und Prediger der Kirche sind. Ihre Stimme ist Lobpreis und Predigt[271]. Von ihren Lippen kommt die wahre Lehre[272]. Ihre Zähne sind jene, die fähig sind, die Kirche zu regieren[273], und wenn der Bräutigam sie mahnt, sich zu erheben, dann ist es Christus, der seine Kirche zum Werk der Predigt und Verkündigung aufruft[274].

Alkuin übernimmt, wie gesagt, diese Bilder und Vergleiche von Beda[275], der seinerseits die Väter zum Vorbild hatte[276]. Aber der Eindruck, daß Lehre und Verkündigung geradezu das eigentliche Wesen der Kirche ausmachen und ihren schönsten Schmuck darstellen[277], ist womöglich bei Alkuin noch stärker als etwa bei Beda oder gar bei den Vätern. Denn in seinem Exzerpt aus Beda fällt manches Bild, mancher Vergleich weg, aber kaum etwas, was sich auf diesen Punkt bezieht[278]. Die starke Betonung der Verkündigung hängt, außer mit dem besonderen Glaubensbegriff Alkuins, auf den wir im letzten Kapitel unserer Arbeit zu sprechen kommen werden, sicher mit der geschichtlichen Lage zusammen. Es bestand eine dringende Notwendigkeit, die Gläubigen, den ungebildeten Klerus und die unterworfenen Heidenvölker in der christlichen Lehre zu unterrichten. Gerade im

[267] Zu Hl 4, 9 (PL 100, 652C).
[268] Hl 1, 9; 3, 4 (PL 100, 644D. 651C).
[269] Hl 1, 1; 4, 10 (ebd. 642C. 652C).
[270] Hl 4, 11 (ebd. 652D).
[271] Hl 2, 14 (ebd. 648A).
[272] Hl 3, 3 (ebd. 651BC).
[273] Hl 3, 2 (ebd. 651B).
[274] Hl 2, 10 (ebd. 647B).
[275] Expositio allegorica in Cant. (PL 91, 1077ff).
[276] Vgl. Welsersheimb, Das Kirchenbild: Origenes (417. 419), Gregor von Nyssa (426f), Cyrill von Alexandrien (434), Maximus Confessor (441f).
[277] Vgl. zu Hl 1, 10 (PL 100, 645A), wo das Halsgeschmeide der Braut auf die heiligen Evangelien gedeutet wird.
[278] Alkuin legte auch sonst großen Wert auf die *praedicatio* (ein Wort, das man wohl am ehesten mit „Verkündigung" wiedergeben kann, denn es umfaßt nicht nur die Predigt im eigentlichen Sinn, sondern auch das Vorlesen der Hl. Schrift oder der Homilien der Kirchenväter u. ä.). In seinem Briefwechsel mit Geistlichen, zumal mit Bischöfen, mahnte er immer wieder zur *praedicatio*, die durch ein gutes Beispiel unterstützt werden soll; Epp. 112 (162); 113 (163ff); 130 (193); 161 (259), und viele andere Stellen. Auch in den kirchlichen Anordnungen Karls des Großen, die sicher zu einem erheblichen Teil unter Alkuins Einfluß abgefaßt wurden, ist immer wieder von der *praedicatio* die Rede; vgl. hierzu A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II³/⁴, 252ff. — Als Alkuin zu Ohren kam, daß Bischöfe ihre Kleriker nicht predigen lassen wollten, bat er Karl sofort, Abhilfe zu schaffen; Ep. 136 (209f). — Bekanntlich hat er auch zwei Bände Homilien gesammelt, die der *praedicatio* dienen sollten; Vita c. 12 (PL 100, 103D). — Alkuin hängt in der Betonung der *praedicatio* stark von Gregors Liber pastoralis curae ab. (Vgl. unten Anm. 387.)

Zusammenhang mit dem Taufunterricht sprach Alkuin sehr deutlich von der Notwendigkeit der Glaubensverkündigung[279]. Trotzdem muß man sagen, daß diese praktischen Forderungen allein nicht erklären können, warum die Kirche nicht mehr so sehr als Mysterium, als eine Gemeinschaft, die vor allem anderen aus ihrem gnadenhaft-sakramentalen Seinszusammenhang mit Christus lebt, gesehen wurde, sondern mehr als hierarchisch geordnete Gemeinde.

Bevor wir jedoch den Gründen für diese Erscheinung genauer nachgehen, wollen wir noch an einem anderen Beispiel sehen, wie Alkuin die Väterlehre vom Mysterium der Kirche zugleich weitergibt und verändert. Es handelt sich um die Parallele zwischen Adam und Eva, Christus und der Kirche. In den Quaestiones et responsiones ad Genesim heißt es: *Cur mulier de latere viri dormientis aedificata legitur, et non de terra plasmata, sicut vir? — Resp. Certe mysterii causa significans, quod Christus propter Ecclesiam in cruce dormivit, ex cujus latere fons salutis nostrae manavit*[280]. Und in einem Brief an Karl den Großen lesen wir: *Igitur ut de dormientis Adam latere Eva, quae interpretatur vita, formata est, sic de Christi latere dormientis in cruce prolatum est ecclesiae precium*[281].

Diese Texte zeigen einerseits, daß Alkuin die Väterlehre von Eva als Typus der Kirche kannte. Andererseits ist es bezeichnend für ihn, daß er die Parallele nicht mehr ganz deutlich durchführt. Denn was aus der Seite Christi hervorgeht, ist nicht die Kirche, sondern der *fons salutis* und das *precium* mit dem die Kirche erkauft wurde[282]. Damit ist zwar der seinsmäßige Lebenszusammenhang mit Christus noch nicht aufgegeben, aber er wird doch abgeschwächt.

Das spürt man auch an Alkuins Lehre von der Taufe. Für die Vätertheologie war der Taufbrunnen der Mutterschoß, aus dem der Kirche ständig neue Kinder geboren werden.

Alkuin sprach von der Taufe zwar relativ oft und mehr als von allen übrigen Sakramenten. Aber er tat es immer oder fast immer im Zusammenhang mit Fragen der Lehre oder der Kirchenzucht. Er wußte, daß die Taufe die Zugehörigkeit zur Kirche begründet. Aber er redet nicht von der Mutter, die aus dem Taufwasser neue Kinder gebiert, sondern sagt, daß er um der Taufe willen zur Hürde Christi gehöre[283], oder daß man durch sie Bürger des himmlischen Vaterlandes werde[284]. Was es bedeutet, daß hier anstelle des Mutterbildes das Bild von der Hürde und vom Vaterland gewählt wurde, darüber haben wir im nächsten Abschnitt zu sprechen.

[279] Vgl. die Anm. 278 genannten Epp. 112, 113.
[280] PL 100, 522C. [281] Ep. 307 (468).
[282] Dieses Bild findet sich natürlich auch bei den Vätern. Typisch für Alkuin ist lediglich, daß er nur vom *fons salutis* und überhaupt nicht von der Kirche als derjenigen redet, die aus Christi Seite hervorgeht.
[283] Ep. 27 (68). Der Brief ist an Papst Hadrian gerichtet.
[284] Ep. 34 (76).

Auf die Notwendigkeit eines ordentlichen Unterrichtes für die Taufbewerber wies Alkuin mit Nachdruck hin, weil ohne Glaube die Taufe nichts nütze[285]. Aber kein Wort hören wir darüber, daß die Heiden durch die Taufe zu lebendigen Steinen werden, aus denen sich die Kirche auferbaut. Nur anläßlich der Kindertaufe sagt Alkuin: ... *fragiliori vero aetati pia mater ecclesia concessit, ut, qui alieno in paterna praevaricatione ligatus est peccato, alterius in baptismi mysterio professione solutus sit. Etsi hoc non esset, quanti perirent infantes, ex quorum nunc numero caelestis cotidie aedificatur Hierusalem*[286]. Das himmlische Jerusalem wird also durch die Getauften, die aus diesem Leben scheiden, auferbaut[287]. Von denen, die noch hienieden leben, wird nichts derartiges gesagt, obgleich sich Alkuin durchaus dessen bewußt war, daß die Kirche als heilige Stadt nicht nur im Himmel, sondern auch auf dieser Erde lebt[288].

Von der Eucharistie, die von den Vätern nicht selten im Zusammenhang mit der Kirche erwähnt wurde, ist bei Alkuin selten in ähnlicher Weise die Rede[289]. Er sah sie offenbar nicht mehr so deutlich als Nahrung des Leibes Christi, mit der die Kirche ihre Kinder speist und durch die sie immer mehr zum einen Christusleib zusammengefügt werden.

Läßt sich für den Wandel, der offensichtlich seit der Väterzeit vor sich gegangen ist, und der nun auch im Kirchenbild Alkuins greifbar wird, ein Grund angeben? Woher kommt es, daß die Kirche nicht mehr so stark wie früher als organische, lebendige Einheit erfahren wurde? Warum ist schon zur Zeit Alkuins die Gemeinschaft der Heiligen nicht mehr die ganze Kirche, die in

[285] Ep. 110 (157ff); 113 (162ff).
[286] Ep. 113 (164).
[287] Vgl. auch Ep. 89 (133); 198 (328).
[288] *Quis est David rex Hierosolymitanus, nisi Christus Dominus noster rex fortis et verus ... cuius civitas est sancta et universalis Ecclesia, quae partim cum illo regnat coronata in coelis, partim pro illo laborat peregrinata in terris, donec coronetur et perveniat in patriam;* Adv. Felicem I, 7 (PL 101, 133C). In Ep. 198 (327) wird Karl sogar als Regent „der Stadt ewigen Friedens, die aus dem Blute Christi erbaut wurde und deren lebendige Steine durch den Mörtel der Liebe zusammengehalten werden", angesprochen. Diese Bilder und Vergleiche waren sonst für die Kirche gebräuchlich und zeigen in der Anwendung auf das Reich Karls die starke Durchdringung von geistlichem und weltlichem Bereich an. Ohne Zweifel hat der „Gottesstaat" des hl. Augustinus diese Sprechweise stark beeinflußt. Vgl. auch J. Beumer, a. a. O., S. 55f.
[289] Am bekanntesten ist die Stelle aus der Didache, c. 9, 1, von dem einen Brot, das aus vielen Körnern zusammengefügt wurde. Viele Väter haben dieses Bild weiterverwendet. Vgl. z. B. die Stellen bei L. Welsersheimb, Das Kirchenbild, die in Anm. 264 angegeben werden. — Meßfeier und Eucharistie werden von Alkuin vor allem erwähnt, wenn er von der würdigen Feier und Verwaltung der eucharistischen Geheimnisse spricht oder um Gebetsgedenken in der hl. Messe bittet. Vgl. Ep. 134 (203) über die Kommunion bei der Taufe; Ep. 28 (70) über Gebetsgedenken in der Messe; Ep. 137 (211) über die Beigabe von Salz zum Hostienteig. In diesem Brief wird auch der oben erwähnte Vergleich aus der Didache gebraucht; Ep. 136 (210) über die würdige Aufbewahrung der Eucharistie. — Im übrigen vermerkt der Biograph Alkuins in der Vita, c. XXVI (PL 100, 104C), daß er täglich der Meßfeier beizuwohnen pflegte.

allen Gliedern durch die Gnade Christi heilig ist, sondern nur noch die triumphierende Kirche der bereits Vollendeten[290]?

Die Gründe dafür sind mannigfaltig und lassen sich nicht alle auf einen einzigen Nenner bringen. Verschiedene Ursachen durchdringen sich gegenseitig. Trotzdem wollen wir sie methodisch scheiden. Darum sollen in diesem Abschnitt, weil es seinem Thema eher entspricht, die theologischen und religiösen Gründe im engeren Sinn genannt werden. Im nächsten Abschnitt werden wir uns mehr mit den kulturellen und politischen Gründen zu befassen haben.

Die Kirche ist der Leib Christi. In ihr setzt sich in gewissem Sinn die Menschwerdung fort. Deshalb besteht ein Zusammenhang zwischen Christusbild und Kirchenbild[291]. Wir haben in unserem Kapitel über Christus festgestellt, daß das Bild des Gottkönigs, des Hirten und des Richters bei Alkuin besonders stark hervortrat. Die Gottheit bestimmte das Christusbild. Darum geriet Christus gleichsam „auf die andere Seite" und man brauchte ihm gegenüber neue „Mittler". Zugleich und in Abhängigkeit davon zerbrach die Kirche in die diesseitige Kirche der Sünder und das himmlische Jerusalem der Heiligen. Denn nur die göttliche und menschliche Person Jesu Christi kann beide miteinander verklammern. Nur „in Christus" und nicht aus eigenem Tun und Können kann auch der diesseitige Mensch trotz Sünde und Versagen schon „heilig" sein und genannt werden. Die Einheit zwischen Diesseits und Jenseits und das Gleichgewicht zwischen Erlösungsgewißheit und Sündenbewußtsein mußte notwendig in Gefahr kommen, wenn eine der beiden Naturen in Christus einseitig betont wurde.

Wie wir gesehen haben, brachte die Reaktion gegen den Arianismus eine solche Einseitigkeit mit sich. So wird man sagen dürfen, daß die Verengung des Kirchenbildes, die der Vereinseitigung des Christusbildes in etwa parallel lief, auch mit ihr in ursächlichem Zusammenhang stand[292]. Denn wo fast nur noch die Gottheit

---

[290] Der folgende Text aus der Disputatio Puerorum stammt zwar nicht sicher von Alkuin, gehört aber in seinen Umkreis: (*Ecclesia*) *populus et domus est Dei. per quam et sanctificatio data est mortalibus ... Quae etiam baptismi sacramento ... terrarum incolas transmittit ad coelum ... Sanctorum communionem ... id est. ut cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide de praesenti saeculo ad Deum migraverunt, societatem et spei communionem habere credamus. Si tamen recte vivendo fidem illam teneamus et operibus impleamus* (PL 101, 1142 A B). Die Heiligkeit der Kirche ist hier bereits eine vorwiegend jenseitige Eigenschaft. Den in der Welt lebenden Christen bleibt die Hoffnung auf die Gemeinschaft der Heiligen im Himmel. Inzwischen müssen sie sich derselben durch gute Werke würdig erweisen. Es ist kein Verständnis mehr zu spüren für die seinshafte Heiligkeit der Christen, die nur durch die Taufe von der Kirche „in den Himmel geschickt" werden.

[291] Yves J. M. Congar, Dogme christologique et Ecclésiologie: Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, 239–268, behandelt diesen Zusammenhang. seine Bedeutung und seine Grenzen.

[292] Wir sagen: auch und nicht nur. Denn wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird, spielten auch kulturhistorische und kirchenpolitische Gründe eine bedeutende Rolle.

Christi gesehen wird, da können sich die Gläubigen schwer als Heilige, weil Brüder Christi und Glieder seines Leibes, verstehen, weil das „in" Christus zu einem „gegenüber" geworden ist. So wie eben der König seinen Untertanen, der Hirt seiner Herde, der Richter dem Angeklagten „gegenüber" steht. Diese Titel sind in ihrer bevorzugten Verwendung ein Symptom für den Wandel des Christus- und des Kirchenbildes bei Alkuin. Die Kirche Christi auf Erden erscheint nun als sein Volk, als seine Herde, als die Gemeinschaft derer, die zur *communio sanctorum* nur in der Hoffnung gehören[293] und ein strenges Gericht über ihre Werke zu bestehen haben, ehe sie in die himmlische Kirche eingehen dürfen.

Aus diesem Grund halten wir es für bedeutsam, wenn Alkuin sagt, daß er durch die Taufe zum *ovile Christi* gehöre, wenn er Felix mahnt zur Mutter Kirche zurückzukehren und sich und die Seinen in das *ovile Christi* zu sammeln[294], wenn Paulinus als Hirt seiner Herde und als Wächter der Gottesstadt gegen die Irrlehrer auftreten soll, die den Wein der jungfräulichen Mutter Kirche verwässern[295]. In der Leichtigkeit, mit der Alkuin vom Bild der Mutter zu der Vorstellung von Hirt, Herde und Schafstall überging, zeigt sich, welches der beiden Bilder für ihn im Vordergrund stand.

Ein weiterer Hinweis auf den Wandel des Kirchenbildes liegt in der Art, wie Alkuin die Stellung des heiligen Petrus sah. Er war für ihn nach guter angelsächsischer Tradition der Himmelspförtner[296]. Er hält die Schlüssel des Himmelreiches in seinen Händen. Das bedeutete für Alkuin nicht eigentlich, daß Petrus und seine Nachfolger hier auf Erden in der streitenden Kirche die Binde- und Lösegewalt innehaben, sondern eher, daß Petrus gleichsam auf der Schwelle zwischen Himmel und Erde steht als der, der die Macht hat, die Menschen in das Himmelsparadies einzulassen, dorthin, wo die eigentliche *communio sanctorum* ist. Nicht umsonst wird er daher mit dem Cherub zusammen gesehen, der auf der Schwelle zum Paradies steht: „Petrus, ein Erdgeborener, öffnet jetzt die Pforten, die der himmlische Cherub schloß und die Schlüssel des Himmelreiches hält nun, der noch eben das Fischnetz in Händen hielt[297]." Dasselbe Bild vom Himmelspförtner findet sich noch oft bei Alkuin, besonders in den von ihm verfaßten tituli:

---

[293] S. den in Anm. 290 zitierten Text mit dem Ausdruck: *spei communionem habere.*

[294] S. oben Anm. 261.

[295] S. oben Anm. 262.

[296] Vgl. Th. Zwölfer, St. Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner, Stuttgart 1929. — Auch andere Heilige und die Heiligen insgesamt werden so gesehen; Ep. 193 (321). Was Papst, Bischöfe und Priester betrifft, so werden wir von ihnen im nächsten Abschnitt sprechen müssen. Auch sie nehmen an der Schlüsselgewalt Petri teil.

[297] Ep. 198 (328).

Petrus apostolicus princeps, pastorque fidelis,
Iam gregis aetherei, iam decus ecclesiae,
Qui tenet aeterni claves per saecula regni,
Solvere vel sola voce ligare potens,
Cuius honore sacro praesens haec aula dicata est,
Protegat atque regat pastor ovile suum.
Digneturque suis portas aperire, precamur,
Aethereas ovibus munere perpetuo[298].

Ganz in dieselbe Richtung deutet auch das, was Alkuin über das Kirchengebäude gesagt hat:

Haec porta est caeli, aeternae haec est ianua vitae,
Ista viatorem ducit ad astra suum.
Ingrediens istam portam penetrabit Olympi,
Si comitetur eum spesque fidesque simul ...[299].

Hier und an anderen Stellen ist für Alkuin das Kirchengebäude nicht etwa Symbol der Gemeinschaft der Heiligen, die sich schon hier auf Erden aus lebendigen und auserlesenen Steinen auferbaut, sondern Himmelspforte, Schwelle zu jener anderen, jenseitigen Welt, an der man die Sünden beweinen und abwaschen muß, um mit Glaube und Hoffnung gewappnet endlich den Schritt „hinüber" zu tun, wo das eigentliche, das himmlische Jerusalem den Pilger aufnehmen wird.

Aus all dem ergibt sich, daß zugleich mit dem einseitig in seiner Gottheit gesehenen Haupt auch dessen Leib, die Kirche, gleichsam ins Jenseits entrückt wurde und dort nun ihr eigentliches Zentrum hat. Dennoch bleibt die Kirche eine Wirklichkeit dieser Welt. Aber sie erschien Alkuin in ihrer irdisch-sichtbaren Gestalt nicht mehr so sehr als Mysterium der Einheit in Christus, sondern eher als hierarchisch gegliedertes und mit irdischen Grenzen umschriebenes Gemeinwesen. Darüber soll im folgenden Abschnitt gesprochen werden.

2. Gottesvolk und Herde

Das starke Hervortreten der Gottheit Christi ist nicht nur eine Folge der dogmengeschichtlichen Entwicklung gewesen, die sich in theologischen Kontroversen abspielte. Es war mitbedingt durch zeitgeschichtliche Faktoren. Wir haben schon darüber gesprochen, daß der Kaiserkult das Christusbild in diesem Sinn beeinflußt hat[300]. Es ist daher von vornherein zu erwarten, daß die kulturellen und politischen Verhältnisse auch das Kirchenbild mitgeformt haben.

Schon im vorigen Abschnitt ist uns die Kirche immer wieder unter den Stichworten *grex* und *ovile* begegnet und wir haben darauf hingewiesen, daß das dahinter stehende Kirchenbild mit der Auffassung von Christus als königlichem Hirten und Richter zusammenhängt. Aber es will uns scheinen, daß im

[298] Poet. 307, XI. Weitere Stellen ebd. 311, XVII; 315, XIII; 335, CIX; 340, XXIV; Ep. 137 (215).
[299] Poet. 306, VII. Vgl. auch ebd. 317, XXVI.
[300] S. oben S. 326f. 335f.

Wandel des Christusbildes nicht der einzige, ja vielleicht nicht einmal der entscheidendste Grund für den Wandel des Kirchenbildes liegt. Denn es gibt Anzeichen dafür, daß die kulturgeschichtliche und kirchenpolitische Lage im germanischen Raum und insbesondere im Reich Karls des Großen nicht nur das konkrete Leben der Kirche, sondern auch das Kirchenbild beeinflußt hat.

Alkuin hat als Angelsachse die Hochschätzung Roms und die unbedingte Anerkennung seiner Autorität geteilt, die in seiner Heimat selbstverständlich war. Immer wieder berief er sich auf die *auctoritas Romana*[301] und nannte die römische Kirche das Haupt aller übrigen Kirchen[302]. Dem Papst gegenüber zeigte er nicht nur Ehrfurcht, sondern man hört aus seinen Briefen den Ton einer echten Liebe zum Heiligen Stuhl heraus. Am liebsten hätte er dem Papst persönlich *ad litteras* gedient[303]. Als es darum ging, ob Leo III. wegen der Anschuldigungen seiner Feinde der Prozeß gemacht werden sollte, trat Alkuin mit Nachdruck für die gelasianische Theorie ein, nach der der Heilige Stuhl zu richten hat, aber nicht gerichtet werden kann[304].

Trotzdem billigte Alkuin Karl dem Großen ein hohes Maß an Einfluß auf die Kirche zu. Schon der Name David, den er ihm gab, ist dafür bezeichnend[305]. Er nannte den Herrscher nicht

---

[301] Vgl. Adv. Felicem VII, 13 (PL 101, 226f); Ep. 137 (211. 215).

[302] Vgl. Adv. Felicem a. a. O.

[303] Ep. 179 (297).

[304] Obgleich Alkuin selbst dem Papst gegenüber den Verdacht der Simonie hatte, wie aus seiner Ep. 258 (416) hervorzugehen scheint, nahm er dennoch ohne Zögern für ihn Partei. Die Stelle aus Ep. 179 lautet: *Memini me legisse quondam, si rite recordor, in canonibus beati Silvestri non minus septuaginta duobus testibus pontificem accusandum esse et iudicio praesentari; et ut illorum vita talis esset, ut potuissent contra talem auctoritatem stare. Insuper et in aliis legebam canonibus apostolicam sedem iudiciariam esse, non iudicandam ...*

[305] Ep. 41 (84): *Beata gens, cuius est dominus Deus eorum: et beatus populus tali rectore exaltatus et tali praedicatore munitus; et utrumque: et gladium triumphalis potentiae vibrat in dextera et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua. Ita et David olim praecedentis populi rex a Deo electus et Deo dilectus et egregius psalmista pro Israheli victrici gladio undique gentes subiciens, legisque Dei eximius praedicator extitit. Cuius eximia filiorum nobilitate in salute mundi, de virga flos campi et convallium floruit Christus, qui istis modo temporibus ac eiusdem nominis virtutis et fidei David regem* (d. i. Karl) *populo suo concessit rectorem et doctorem. Sub cuius umbra superna quiete populus requiescit christianus, et terribilis undique gentibus extat paganis. Cuius devotio a sectis perversi dogmatis fidem catholicam evangelica soliditate munire non cessat, ne quid novi et apostolicis inconveniens doctrinis per clandestinas subreptiones alicubi oboriri valeat, sed caelestis gratiae lumine fides ubique fulgeat catholica.*

Nebenbei sei bemerkt, daß man nicht, wie H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 360, es tut, *praedicator* mit „Priester" wiedergeben kann. „Prädikanten" gab es damals noch nicht und für ihn war die Verkündigung des Wortes Gottes noch nicht gleichbedeutend mit Priestertum. Das sind Kategorien, die einer späteren Zeit angehören. — Daran ändert es auch nicht viel, daß Karl durch die *praerogativa sacerdotalis doctrinae voluntas* ausgezeichnet ist, da er sich um die Reinheit der Lehre besorgt zeigt; Ep. 171 (281). Vgl. auch Ep. 257 (415).

nur *defensor*, sondern auch *rector Ecclesiae*[306] und ging sogar so weit, die Kirche als seine Braut zu bezeichnen[307], was er, soweit uns erinnerlich ist, dem Papst oder einem Bischof gegenüber nie getan hat. Er feierte begeistert die Verdienste Karls um die Ausbreitung des Glaubens unter den Heiden[308] und stellte seine königliche Gewalt in etwa sogar über die des Papstes[309]. Ohne Zweifel hat all das auch die Auffassung beeinflußt, die Karl selber von sich und seiner Aufgabe hatte[310] und vielleicht ist es richtig, wenn manche meinen, daß Alkuin seinem königlichen Freund und Schüler den Gedanken eingegeben habe, der Kaisertitel müsse sein Werk vollenden[311].

Es ist allgemein bekannt, daß Karl in seinem Reich Bischöfe und Äbte selbst ernannte. Alkuin selber ist von ihm, obgleich er nur Diakon und vielleicht nicht einmal Mönch war, mit mehreren

---

[306] *Tu decus ecclesiae, rector defensor amator* (Poet. 245, XXVI). Vgl. auch den Anm. 305 zitierten Text und Ep. 143 (224).

[307] *Surge, vir a Deo electe, surge fili Dei, surge miles Christi, et defende sponsam Dei Domini tui. Cogita de sponsa tua, si quis eam exhonorare velit: quam patienter tuus hoc sufferat inimicus. Considera quoque, quod iniuria filii tui in te perveniet; quomodo non multo magis iniuria et opprobrium filii Dei salvatoris tui, protectoris tui, largitoris omnium bonorum totis viribus vindicanda est tibi. Sta viriliter pro ea, quam accepisti a Deo tuo regendam et conservandam; Quatenus potentia saecularis tibi proficiat in spiritalis gloriae divitias;* Ep. 148 (241).

[308] Ep. 110 (157) nach dem Sieg über die Awaren: *Qualis erit tibi gloria, o beatissime rex, in die aeternae retributionis quando hi omnes, qui per tuam bonam sollicitudinem ab idolatriae cultura ad cognoscendum verum Deum conversi sunt, te ante tribunal domini nostri Jesu Christi in beata sorte stantem sequentur ... Gentes populosque Hunorum, antiqua feritate et fortitudine formidabiles Deus tuis suo honori militantibus subdidit sceptris.*

[309] Ep. 174 (288): (*Ecclesia*) *multimoda inproborum perturbata est nequitia et scelestis pessimorum ausibus maculata, non in personis tantum ignobilibus, sed etiam in maximis et altissimis. Quod metuendum est valde. Nam tres personae in mundo altissimae hucusque fuerunt: id est apostolica sublimitas, quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet; quid vero in eo actum sit, qui rector praefatae sedis fuerat* (Leo III.) *mihi veneranda bonitas vestra innotescere curavit. — Alia est imperialis dignitas et secundae Romae saecularis potentia; quam impie gubernator imperii illius depositus sit* (Konstantin V.) *non ab alienis sed a propriis et concivibus ubique fama narrante crebrescit. — Tertia est regalis dignitas, in qua vos domini nostri Jesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit, ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem. Ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit.*

[310] Vgl. das Gratulationsschreiben Karls zur Erhebung Leos III.: *Nostrum est: secundum auxilium divinae pietatis sanctum undique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris, et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime Pater: elevatis ad Deum cum Moyse manibus adiuvare nostram militiam, quatenus vobis intercedentibus Deo ductore et datore populus christianus super inimicos sui sancti nominis ubique semper habeat victoriam, et nomen domini nostri Jesu Christi toto clarificetur in orbe;* Ep. 93 (137f). — Möglicherweise war Alkuin nicht nur ähnlicher Meinung, sondern hat sogar bei der Abfassung dieses Schreibens mitgewirkt. Denn der erste Teil des Zitates, in dem der König seine eigenen Aufgaben umschreibt, findet sich mit ähnlichen Worten in zwei anderen Briefen, die Alkuin an Karl geschrieben hat; Ep. 171 (282) und Ep. 202 (336).

[311] So etwa H. Beumann, Nomen imperatoris: Hist. Zeitschr. 185 (1958) 537 ff.

Abteien belehnt worden[311a]. Nirgends findet sich eine Andeutung, daß er das tief in die kirchlichen Belange eingreifende Regiment Karls mißbilligt habe, und als ihm Arno von Salzburg klagte, daß ihn die weltlichen Geschäfte, die er im Auftrag des Fürsten übernehmen mußte, von seinen geistlichen Pflichten abhielten, zeigte Alkuin zwar Verständnis, aber er ermahnte zugleich seinen bischöflichen Freund, Geduld zu haben und die Mühe gehorsam auf sich zu nehmen, da es so der Wille Gottes sei[312].

Alkuins Stellungnahme zu den kirchlichen Verhältnissen in seiner Heimat scheint der Haltung, die er Karl gegenüber einnahm, zu widersprechen. Mit großem Nachdruck bestand er darauf, daß die Bischofswahl frei erfolgen müsse[313] und wurde nicht müde, den angelsächsischen Königen und Großen einzuschärfen, daß sie den *praedicatores* gehorchen müßten[314]. Wie läßt sich dieser Gegensatz erklären?

Wir möchten annehmen, daß die Gründe für Alkuins scheinbar widersprüchliches Verhalten in typisch germanischen Anschauungen über Königtum und Kirche und in seiner Idee vom christlichen Imperium Karls zu suchen sind.

Auch das germanische Königtum hatte eine sakrale Wurzel. So kommt es nicht von ungefähr, daß die christlich gewordenen Germanen die Weihe und Salbung ihrer Könige in kirchlich-liturgischer Feier vollzogen[315]. Das „Königsheil" sollte dadurch verstärkt und gesichert werden. Wenn das „Heil"[316] eines Königs schwach wurde, Siege ausblieben oder sogar Niederlagen erlitten wurden, dann fühlte man sich einem solchen König nicht mehr zu Treue und Gefolgschaft verpflichtet. Es kam sogar vor, daß der von seinem „Heil" verlassene König getötet wurde. Außerdem gestaltete sich das Verhältnis des Königs zu seinen Untertanen nicht so sehr nach objektiven und ein für allemal festgelegten Rechtsgrundsätzen, sondern nach der gegenseitigen Treuepflicht, die beide Teile band und daher von seiten der Untertanen das Widerstandsrecht gegen einen König einschloß, der die herkömmlichen Rechte verletzte[317].

[311a] Zur Klosterpolitik Karls d. Gr. vgl P. Cousin, Précis d'Histoire monastique, Tournai 1956, 219f.

[312] Ep. 265 (422f).

[313] Vgl. den Brief 44 (90) an Bischof Eanbald I. von York, der daran dachte abzudanken: ... *rogo ut nullam violentiam super ecclesiam Christi fieri ullatenus permittas, sed fratres libera electione in timore Dei summi optimum, Deo donante, elegant. Quia in sanctis canonibus terribile anathema legitur super omnes, qui violentiam aliquam inferunt super ecclesiam Christi.*

[314] Vgl. Ep. 16 (44); 17 (48); 18 (51f); 108 (155).

[315] Vgl. H. Leclercq, Sacre impérial et royal: DACL XV, bes. 314ff.

[316] Vgl. W. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen I, Darmstadt 1954, 135ff.

[317] Vgl. W. Neuss, Das Problem des Mittelalters, Kolmar o. J., 51ff; ders., Die Kirche des Mittelalters, Bonn 1946, 45ff. Neuss hebt besonders folgende Punkte hervor: Aus der germanischen Staatsordnung, die stark von der Agrarwirtschaft bestimmt war, folgte das Lehns- und Eigenkirchenwesen. Dieses brachte es mit sich, daß die hohen Kirchenämter dem Adel zufielen. Daraus folgte eine starke Standestrennung in der Kirche und Fürstenherrschaft über dieselbe.

Nun waren aber die Bischöfe infolge des germanischen Eigenkirchenwesens normalerweise adelige Großgrundbesitzer, die zum König in einem Lehensverhältnis standen und in Krieg und Frieden auch für weltliche Dienste in Anspruch genommen wurden. In ihrer Hand vereinigte sich in einer weitgehenden Durchdringung der beiden Bereiche geistliche und weltliche Gewalt. Vor diesem Hintergrund versteht man die Tragweite dessen, was Alkuin an einen angelsächsischen Erzbischof schrieb:

Sed illud non minime pavendum est, quod pene ubique in regionibus patrie nostre regale genus recessit, in quo fuit benedictio regni et exaltatio pervictoris et timor hostibus nostris. Nunc vero ignoti quilibet sublimati sunt et consolarii prudentiores ablati sunt a nobis; ... Haec omnia tua consideret sapientia et quantum valeat liberare patriam contendat ... Vestrum est, o sacerdotes Christi, in prelio fortiter stare et viriliter castra defendere Christi, ne leo rugiens vel lupus insidians aliquos ex grege Christi devorare valeat[318].

Alkuin hatte kein Zutrauen mehr zu dem „Heil" dieser Könige, die nicht aus dem alten Königsgeschlecht stammten, den Feind von außen nicht mehr abzuwehren vermochten, sich gegenseitig stürzten und dazu noch die kirchliche Freiheit antasten wollten. Daher rief er zum Widerstand gegen sie auf.

Ganz anders war die Lage im Reich Karls des Großen. Dieser Fürst förderte und liebte die Kirche. Er breitete sie in siegreichen Feldzügen aus. Sein Reich deckte sich in der Vorstellung seiner Zeitgenossen immer mehr mit der *christianitas* und seine Erhebung zum Kaiser erschien ihnen als Krönung einer Entwicklung, in der von neuem Christenheit und Imperium zusammenfielen, so wie es im alten römischen Reich gewesen war. Deshalb konnte Alkuin, obgleich oder gerade weil ihm, dem Angelsachsen, die *romanitas* höchstes Ideal war, Karl dem Großen einen so weitgehenden Einfluß auf die kirchlichen Belange zugestehen. Vielleicht ist er in seinen Vorstellungen und Wünschen von Karls christlichem Imperium sogar weiter gegangen als der Kaiser selbst[319].

Man versteht, daß unter diesen Umständen Alkuin gar nicht daran dachte, Karl als „Laien" zum Gehorsam gegenüber der Geistlichkeit aufzurufen, sondern ihm sogar die Leitung der Kirche als Aufgabe zuwies. Denn Karls sich ausbreitendes Reich war die Kirche, die sich ausbreitete, die Christenheit, die wuchs und sich mehrte. Das galt um so mehr, als das Kaisertum des Ostens im Niedergang und der Papst in Rom schwach waren.

---

[318] Ep. 130 (193). Vgl. auch Ep. 232 (377) an Erzbischof Eanbald II. von York, wo Alkuin womöglich noch schärfer Stellung nahm.

[319] H. Beumann, Nomen imperatoris 537ff, vertritt die Ansicht, daß Alkuin Karl dem Großen den Gedanken nahebringen wollte, der *populus christianorum* sei sein Reichsvolk. Karl habe aus politischen Gründen diese Meinung nicht zur seinen gemacht, weil er zwar den Kaisertitel annehmen, aber dennoch König der Franken (als seines Reichsvolkes) bleiben wollte. — Vgl. auch H. Fichtenau, Das karolingische Imperium, Zürich 1949, 69ff, der sich dagegen wendet, daß man das *imperium christianum*, von dem Alkuin in seinen Briefen immer wieder spricht, als rein religiöse Größe auffassen will.

Sollte es nun nicht so gewesen sein, daß bei einer derartigen Verweltlichung der Kirche und Verkirchlichung der Welt das Kirchenbild genau im selben Sinn gewandelt wurde, wie wir das im vorhergehenden Abschnitt gesehen haben? Wir glauben, daß dem so ist. Die Kirche wurde einerseits diesseitiger und trat dadurch stärker in ihrer hierarchischen Struktur hervor. Die Aufgaben, die sie in dieser Welt und für diese Welt zu bewältigen hatte, drängten sich in den Vordergrund. Andererseits aber stand ihr die himmlische Kirche der Vollendeten relativ unverbunden gegenüber. Es gilt nun, den Nachweis zu führen, daß diese Auffassung richtig ist. Wir stützen uns dabei vor allem auf Alkuins Briefe, weil er in ihnen von Vorlagen unabhängig ist und zu den aktuellen Zeitfragen Stellung nahm.

Bezeichnend für die Trennung zwischen der streitenden und der triumphierenden Kirche ist es, daß Papst und Bischöfe, ähnlich wie der hl. Petrus, als diejenigen gesehen wurden, die die Gläubigen so zu führen und zu leiten haben, daß sie ihnen die Pforten der ewigen Seligkeit aufschließen[320]. In einem Brief an Leo III. heißt es dementsprechend:

„Wie groß die Zuneigung meines Sinnes zu Euch, bewunderungswürdiger Vater, ist und wie sehr ich mit allem Verlangen meines Geistes wünsche, daß Eure glorreiche Würde und Seligkeit im Herrn erstarken und voranschreiten und den Kirchen des christlichen Imperiums nützen möge, das, ich gestehe es ein, ist keines Menschen Zunge auszudrücken fähig ... Du bist der Schlüsselträger des himmlischen Königreiches; ... Du, Hirte der Schafe Christi, nähre sie, die Du empfangen hast, mit dem Brot des Lebens, mit den Blüten der Tugend und durch das Wort der Verkündigung. Öffne ihnen mit dem Schlüssel der apostolischen Vollmacht für immer die Pforten des Paradieses, damit die ganze Herde, zusammen mit ihrem Hirten, sich freue im Reich der ewigen Seligkeit[321]."

Der Papst als der geistliche Leiter des *imperium christianum* hat also vor allem die Aufgabe, seine Schäflein sicher in das Paradies zu geleiten, zu dem er den Schlüssel in Händen hält. Ganz in diesem Sinn wird auch immer wieder gesagt, daß die Zunge des Priesters der Schlüssel zum himmlischen Königreich sei[322], während das Schwert der weltlichen Gewalt hienieden dazu bestimmt ist, die Schuldigen zu bestrafen[323].

Wie sehr die Kirche als irdische Größe, als *ecclesia militans*, gesehen und dementsprechend geschildert wurde, erhellt aus einer anderen Gruppe von Texten. An Erzbischof Ethelhard von Canterbury schrieb Alkuin:

„Bischof wird er genannt, weil er alles überschauen muß wie einer, der für das ganze Heer Christi kluge Vorsorge zu treffen und zu sehen hat, was zu tun und zu lassen sei. Diese also, die Priester, sind die Leuchten der heiligen Kirche

[320] S. Epp. 17 (47); 27 (69); 89 (133).

[321] Ep. 234 (379). Vgl. auch Ep. 23 (61) an Felix von Urgel: ... *ne pars populi Dei ... corruat coram hostibus suis. Recollige teipsum cum consociis tuis in castra regis superni ... ecce Jesus levat clypeum ante te. Revertere et persequentes te hostes trucidare non desine, donec ad palmam victoriae pervenias.*

[322] S. Epp. 17 (48); 27 (69); 124 (182); 225 (368); 255 (413).

[323] S. oben Anm. 322 (Epp. 17 und 255).

Gottes und die Führer der Herde Christi. In der ersten Schlachtreihe müssen sie mit allem Eifer das Banner des heiligen Kreuzes schwingen und unverzagt feststehen gegen jeden Angriff der feindlichen Streitmacht[324]."

Solch kriegerische Bilder mußten die adeligen Bischöfe besonders ansprechen[325]. Sie entsprachen zweifellos ihrer und auch Alkuins Vorstellung von der Kirche.

Ein anderer interessanter Text findet sich in Alkuins Johanneskommentar. Es handelt sich um einen Einschub in den Text Bedas über die Hochzeit von Kana:

Et bene in domo harum nuptiarum, quae Christi et Ecclesiae sacramenta figurarent, triclinium, id est tres ordines discumbentium, altitudine distantes inesse describuntur; quia nimirum tres sunt ordines fidelium, quibus Ecclesia constat: conjugatorum videlicet, continentium, et doctorum. Primus ordo discumbentium ad nuptias sponsi coelestis, id est, in Ecclesia fide et operatione gaudentium, gradus est conjugatorum fidelium. Secundus continentium. Supremus praedicatorum[326].

Bemerkenswert sind an diesem Text vor allem zwei Dinge. Einmal besteht die Hochzeit mit dem Bräutigam nicht in einer mystischen Gemeinschaft, sondern *in fide et opere*. Sodann wird die Kirche in ihrer hierarchischen Gliederung dargestellt: Laien, Ordensleute, *praedicatores* (d. h. vor allem die Bischöfe und Priester). Wenn Alkuin hier auch über den Text Bedas hinausgeht und die hierarchische Seite des Kirchenbildes sehr stark betont, so zog er damit doch nur eine Linie stärker aus, die sich bei Beda bereits vorgezeichnet fand[327].

Aber auch ein anderes Bild, das in der Väterexegese immer wieder zum Anlaß genommen wurde, die seinshafte Verbindung der Gläubigen mit Christus darzustellen, hat Alkuin „hierarchisch" verwendet: der Papst wird *caput* genannt und die Christen dementsprechend *corpus*[328].

Einen weiteren Hinweis auf die innige Durchdringung von geistlichem und weltlichem Bereich, die konsequent eine gewisse „Verweltlichung" der Kirche und des Kirchenbildes mit sich brachte, bietet die Verwendung der Begriffe *populus Dei*, *populus Christi*, *populus christianus*. Es handelt sich dabei nicht um streng bestimmte Begriffe im Sinn eines Terminus technicus. Das beweist die Tatsache, daß einmal die Bischöfe, ein anderes Mal der Papst und schließlich auch der Kaiser bzw. König aufgefordert werden, sich um den *populus christianus* zu kümmern. Dabei sieht man aus dem Kontext, daß es sich nicht um eine eindeutig festgelegte Größe handelt. Das Christenvolk oder Gottesvolk ist eher das Reichsvolk in Alkuins Briefen an Karl[329] bzw. in Karls Brief an Leo III.[330] Ähnliches gilt von einem Brief an König Offa von

[324] Ep. 17 (46). Vgl. Ep. 33 (61); Ep. 130 (193); Ep. 138 (218).
[325] Vgl. Ep. 233 (378), wo Alkuin Erzbischof Eanbald II. von York vorwirft: *Et quid ei in comitatu suo tantus numerus militum?*
[326] PL 100, 771f.
[327] Vgl. J. Beumer, Das Kirchenbild in den Schriftkommentaren Bedas 44f.
[328] Vgl. Epp. 173 (286); 174 (288). — Auch Karl der Große wird einmal *caput populi christiani* genannt; Ep. 170 (279).
[329] S. Text oben Anm. 305. 309.
[330] S. Text oben Anm. 310.

Mercien, wo die Kirche Christi vom Christenvolk sogar deutlich unterschieden wird[331]. Dagegen muß man unter demselben Ausdruck in den Briefen an Papst[332], Bischof[333] und Klerus[334] eher an das denken, was wir heute „Kirchenvolk" nennen[335]; wobei es nicht ohne Bedeutung ist, daß der *populus christianus* hier als der kirchlichen Autorität gegenüber stehend und dieser zur Leitung anvertraut verstanden wird, denn auch das ist ein deutliches Anzeichen für ein stark hierarchisches Kirchenbild. Der Bischof wird aus dem Christenvolk als *caput, pastor, dux* herausgenommen und ihm gegenübergestellt, ganz ähnlich wie der weltliche Fürst, mit dem er ohnehin viele gemeinsame Züge aufwies, weil er auch adelig-weltlicher Würdenträger und in vielen Fällen sogar Lehnsherr weltlicher Adelsherren war. — Die Gegenprobe für unsere Feststellung von der gegenseitigen Durchdringung und Beeinflussung des kirchlichen und des weltlichen Bereiches brauchen wir wohl nicht anzutreten, da es genügend bekannt ist, wie stark sakral das Königtum gewesen ist. Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß nicht nur das Kirchenvolk *populus christianus*, sondern auch das Reichsvolk *ovile* genannt wird, ein Wort, dessen religiös-kirchlicher Ursprung deutlich genug zu Tage liegt[336]. Ja, Alkuin ging in einem Brief an Karl den Großen sogar so weit, sein Reich mit dem wahren Jerusalem zu identifizieren, das aus lebendigen Steinen auferbaut ist[337].

Damit scheint erwiesen, saß Alkuin ein der Väterzeit gegenüber im oben behaupteten Sinn gewandeltes Kirchenbild hatte. Die organisch-mystische Verbindung der Glieder mit Christus und untereinander trat zugunsten einer stark von der irdisch-gemeinschaftlichen Ordnung her begriffenen hierarchischen Ordnung zurück. Dieser „verweltlichten Kirche" stand das „himmlische Jerusalem" gegenüber, zu dem Priester und Heilige den Übergang sichern mußten.

---

[331] Ep. 101 (148): *Christo deo propitiante in omni floreas felicitate et in omni profitias bonitate ad consolationem sanctae Dei aecclesiae et gaudium populi christiani ...*

[332] Ep. 27 (68f) an Papst Hadrian: *Scio certissime vestrae devotionem sanctitatis pro populo iugiter totius orbis intercedere christiano ... O domine Iesu, fac eum longaeva valere et vivere prosperitate et, qui talem populo tuo dedisti pastorem, hunc ... conservare digneris.*

[333] Ep. 255 (413) an Erzbischof Ethelhard von Canterbury: *Perpetua redemptoris nostri pietas te, sanctissime pater, cum omnibus Britanniae sacerdotibus in omni sanctae praedicationis verbo, in omni religiosae vitae conservatione ad salutem totius populi christiani aeterna benedictione regere, exaltare, et conservare dignetur.* Vgl. auch den Brief an Felix von Urgel (oben Anm. 321).

[334] Ep. 129 (191) an den Klerus von Canterbury: *Adducite vobis doctores et magistros sanctae scripturae, ne sit apud vos inopia verbi Dei, aut vobis desint, qui populum Dei regere valent ...*

[335] Die Gleichsetzung von Kirche und *populus Dei* findet sich ausdrücklich in dem oben (Anm. 290) zitierten Text aus der Disputatio puerorum: *Ecclesia est populus et domus Dei.*

[336] Ep. 174 (289) an Karl den Großen: *Servetur ovile proprium, ne lupus rapax devastet illud.*

[337] Ep. 198 (327).

Die Wurzeln dieser Wandlung lagen einerseits im Wandel des Christusbildes, also in der theologischen Ebene. Andererseits hat auch die kulturelle und politische Lage der germanischen Völker ihr Teil beigetragen — vielleicht mehr als die theologische Lehrentwicklung. Denn das Kirchenbild Alkuins ist, wenn man so will, bereits viel „mittelalterlicher" als sein Christusbild. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß die Christologie schon dogmatisch festgelegt und ein bereits traditionell gewordenes Thema der theologischen Literatur war. Die Lehre von der Kirche dagegen kannte noch keine Festlegung auf eine verpflichtende Tradition außer in wenigen nicht sehr deutlich formulierten Punkten. Daher konnte sich auf diesem Gebiet der Wandel zum Mittelalter hin unbefangener offenbaren.

V.
DER SÜNDIGE MENSCH

Wir haben in den vorangegangenen Kapiteln Grundlagen erarbeitet, die es uns ermöglichen, ein Bild von der persönlichen Frömmigkeit Alkuins zu entwerfen und zu sehen, wie der Wandel vom christlichen Altertum zum Mittelalter im geistlichen Leben dieses Mannes greifbar wird. Der Ursachen, die ihn bewirkt haben, sind viele. Einige von ihnen sollen in den folgenden Abschnitten besprochen werden.

1. Sünde und Gericht

Als Benedikt von Aniane, der große Klosterreformer der Karolingerzeit, Alkuin in Tours besuchte, fragte er den Abt von St. Martin vor dem Abschied, worum er bitte, wenn er in besonderer Weise für sich selbst bete. Alkuin gab ihm zur Antwort: „Das ist es, worum ich Christus bitte: Herr, gib, daß ich meine Sünden erkenne, daß ich sie aufrichtig bekenne und geziemend Buße tue; und (so) laß mir meine Sünden nach[338]."

In diesem Gebet ist ein Grundthema der Alkuinschen Frömmigkeit ausgesprochen. An unzähligen Stellen, und zwar vor allem in den Schriften, die mehr persönlichen Charakter haben, redet Alkuin von seinen Sünden. Wenn er an den Papst schrieb, dann tat er es als sündenkrankes Schaf seiner Herde und vergaß nie, darum zu bitten, der oberste Hirte möge ihn von allen Sündenbanden lösen[339]. Seine Freunde bat er, ihm durch ihr Gebet Verzeihung seiner Sünden zu erlangen[340]. Unter seinen Psalmen-

[338] Vita, c. 9 (PL 100, 100 D).

[339] Epp. 27 (68); 94 (139); 125 (184); 234 (380). Wir zitieren als Beispiel einen Text aus Ep. 94 an Leo III.: *Unde ego, ultimus sacratissimi ovilis vernaculus et morbida peccatis ovicula, spe praecipuae bonitatis vestrae animatus, ante sanctissimos paternitatis tuae pedes animo prostratus, suppliciter deposco, quatenus dirissima peccatorum meorum vincula per ecclesiasticam apostolicae auctoritatis potestatem solvere digneris, et paternae pietatis precibus cursum vitae meae, qui restat ad perpetuae portas civitatis dirigere studeas.*

[340] Ep. 83 (126): *Quanta tibi, pater optime* (Erzb. Petrus von Mailand), *apud pietatis remuneratorem deum Christum remanet merces, si me peccatorum ponderibus*

erklärungen nehmen die sieben Bußpsalmen den ersten Platz ein[341], und der erste *usus* in der Schrift De psalmorum usu nennt Psalmen, die für den geeignet sind, der seiner Sünden wegen Buße tun und von Gott Verzeihung erlangen will[342]. Auch viele Briefe haben Sündenbekenntnis, Beicht und Buße zum Thema[343]; ebenso mehrere Kapitel der Schrift De virtutibus et vitiis[344]. Sünde und Sündenvergebung sind ferner ein häufiges Thema in den Votivmessen des Liber Sacramentorum[345] und die beiden Messen, die Alkuin unter dem Titel *missa specialis sacerdotis* in den Anhang zum Hadrianum aufgenommen hat, werden in allen Texten vom Gedanken an Sünde und Sündenvergebung beherrscht[346].

Die Votivmessen für die einzelnen Wochentage aus dem erwähnten Liber sacramentorum verdienen es, eigens hervorgehoben zu werden. Denn in ihnen hat sich Alkuin, wie Ellard sagt, „sein persönliches Denkmal" in der Liturgie gesetzt, und durch sie beeinflußt er bis auf den heutigen Tag die Frömmigkeit aller, die seine Messen im römischen Missale benutzen[347].

Uns interessieren hier vor allem die zweiten Messen der einzelnen Wochentage. Am Sonntag trägt diese zweite Messe den Titel: *de gratia sancti Spiritus postulanda*. Ihr Thema kann man zusammenfassen mit den Worten: Reinigung des Herzens durch Eingießung des Geistes. In der Secreta und in der zweiten Postcommunio ist von der *macula cordis* und von der Vergebung der Sünden die Rede[348].

Am Montag folgt auf die erste Messe *pro peccatis*, die in allen Texten von der Sünde und vom Erbarmen Gottes spricht, die Messe *pro petitione lacrymarum*[349], zu der man das Kapitel über die Herzenszerknirschung aus Alkuins Schrift De virtutibus et vitiis fast wie einen Kommentar lesen kann[350]. Der Beter bittet um die Tränen, die von Gott Vergebung der Sünden erlangen sollen, so wie Petrus mit bitteren Tränen die Schuld der dreifachen Verleugnung seines Herrn abgewaschen hat (Praefatio).

---

praegravatum ab iniquitatis oneribus paternae misericordiae precibus sublevare coneris. Vgl. Epp. 156 (255); 184 (310); 186 (312); 215 (359); 243 (392); 266 (424); 271 (429); 273 (431).

[341] PL 100, 575ff.

[342] PL 101, 466B. Nach André Wilmart, Le manuel des prières de S. Jean Gualbert: Rév. Bénéd. 48 (1936) 259–299, stammen die Praefatio und die neun *usus* dieses Werkes (PL 101, 465–468A) von Alkuin selbst, während der Rest um 850 in Oberitalien entstand.

[343] Epp. 131 (194ff); 138 (216ff); 294 (451f); 295 (452ff).

[344] PL 101, 613ff.

[345] PL 101, 445ff.

[346] H. A. Wilson, The Gregorian Sacramentary, London 1915, n. LXVIf (189ff).

[347] G. Ellard, Master Alcuin Liturgist, Chicago 1956, 144f.

[348] PL 101, 446BC.

[349] Ebd. 448f.

[350] Ebd. 620f.

Der Befreiung von den *tentationes cogitationum* ist die zweite Dienstagsmesse gewidmet[351], die für uns weniger aufschlußreich ist, obgleich sie ein Thema anschlägt, das eng mit Sünde und Sündenbewußtsein zusammenhängt, welche dann in der zweiten Messe vom Mittwoch *ad postulandam humilitatem*[352] wieder ausdrücklich als Gegenstand des Gebetes erscheinen. Die Secreta dieser Messe soll als Beispiel zitiert werden:

Haec oblatio, Domine, quaesumus, nobis remissionem omnium peccatorum et verae humilitatis obtineat gratiam, simulque a cordibus nostris concupiscentiam carnis et oculorum, atque ambitionem saeculi auferas, quatenus coram te sobrie, juste pieque viventes, praemia consequamur aeterna.

Waren es in der Dienstagmesse die *tentationes cogitationum*, so sind es am Donnerstag in der zweiten Messe die *tentationes carnis*, von denen der Beter mit Gottes Hilfe befreit werden möchte[353]. Am Freitag wird in der Messe *de tribulatione et necessitate* das Thema vom Montag wieder aufgenommen und um die Gabe der Tränen gebetet. In der Präfation heißt es:

„Wir hören den Klang des göttlichen Wortes: Selig, die nun trauern, denn sie werden getröstet werden, und wir tragen großes Verlangen danach, unsere Sünden zu beweinen. Aber unsere versteinerten Augen vermögen es nicht und wir können nicht weinen wegen unserer Herzenshärte. Darum bitten wir Dich, o Herr: weiche auf durch unsere Buße den verhärteten Herzensquell und erfülle in gnädiger Huld unsere Augen mit dem Strome der Tränen. Durch Christus, unseren Herrn[354]."

Die zweite Muttergottesmesse am Samstag[355] hat im Gegensatz zur ersten, in der um den Schutz der Gottesmutter gebetet wird, die Bitte um Reinheit und Sündenvergebung zum Gegenstand.

Wenn man bedenkt, daß Alkuin diese Votivmessen selber hochgeschätzt hat, daß er sie an seine Freunde verschickte[356] und daß sie sich nach seinem Tod sehr rasch verbreiteten; wenn man dem Klang ihres Flehens lauscht und sich vergegenwärtigt, daß Alkuin diese liturgischen Texte ohne Zweifel sorgfältig ausgewählt und, soweit er sie nicht schon vorfand, geformt hat, dann wird man zugeben müssen, daß wir es hier mit einem wichtigen Zeugnis seiner innersten Herzensfrömmigkeit zu tun haben. Und worum kreisen seine Gedanken? Um die Sünde des Menschen, die Barmherzigkeit Gottes und die Bitte um Vergebung. Auch wenn wir nicht sonst noch so viele und verschiedene Zeugnisse für dieses Grundanliegen seines persönlichen religiösen Lebens hätten, so würden doch die Votivmessen allein schon beweisen, daß das

[351] Ebd. 450 A B.
[352] Ebd. 451 B C.
[353] Ebd. 453 B C. — Diese Einteilung findet sich auch oft in den frühmittelalterlichen Apologien.
[354] Ebd. 454 D.
[355] Ebd. 455 f.
[356] Vgl. die Briefe an die Mönche von Fulda und von St. Vedastus, in denen Alkuin die Übersendung von Votivmessen erwähnt, ohne daß jedoch die Zahl und Reihenfolge der erwähnten Formulare mit denen des Liber sacramentorum genau übereinstimmen würde; Epp. 250 (405 f); 296 (455).

Sündenbewußtsein Alkuins Frömmigkeit entscheidend beeinflußt und geprägt hat.

Es scheint auch, daß der Reichtum Alkuin gegen Ende seines Lebens bedrückte, und daß er der Meinung war, er sei zu tief in die Geschäfte dieser Welt verstrickt gewesen und dabei nicht schuldlos geblieben[357]. Diese Tatsache darf man freilich nicht zu hoch bewerten, denn wie wir weiter unten sehen werden, litt nicht nur Alkuin unter diesem Eindruck.

Häufig beklagte er das Elend dieses Lebens und rühmte die Seligkeit des Himmels. Einen oft wiederkehrenden Anlaß dazu bot ihm die Abwesenheit seiner Freunde, die er in seinen letzten Jahren in Tours, als er durch Alter und Krankheit dort ständig festgehalten war, schmerzlich vermißte[358]. Trotzdem klagte er, daß wir im Grunde möglichst lange in diesem Elend bleiben möchten, anstatt nach der ewigen Ruhe zu verlangen[359].

Man kann freilich deshalb nicht sagen, daß Alkuin die Welt ganz und gar verachtet hätte. Er empfing und gab mit Vergnügen allerlei Geschenke[360]. Er wußte einen guten Tropfen durchaus zu schätzen und seufzte, wenn er ihm fehlte[361]. Ein angenehmes, weiches Gewand war ihm lieber als eine rauhe Kutte[362]. Er war nicht unempfänglich für die Schönheiten der Natur[363], und sein ganzer Briefwechsel ist ein einziges großes Zeugnis für seine Fähigkeit, Freundschaft zu erweisen und anderen Menschen in herzlicher Zuneigung verbunden zu sein[364]. Trotzdem bleibt

[357] Ep. 86 (130) an Paulinus von Aquileja (s. den Text unten zu Anm. 418). Vgl. auch Ep. 53 (97). Aus diesen Briefen hört man durch den konventionellen Briefstil hindurch die persönliche Not des Schreibers.

[358] Epp. 59 (102); 113 (166); 156 (254); 254 (410).

[359] Ep. 252 (408): *Dolores et tribulationes huius vitae nos cotidie ammonent Deo iungi, terrena fugere, caelestia amare. Sed heu, pro dolor, his optamus miseriis diu interesse, et minus perpetuam quaerimus requiem: nostris inhiamus cupiditatibus, minus Dei praeceptis inhaerentes, qui paterna pietate nos castigat, ut animo haec temporalia fugiamus, et ad aeterna festinemus, ubi vera est beatitudo.* Vgl. Ep. 254 (410f).

[360] Epp. 7 (32f); 26 (67); 53 (97); 59 (103); 62 (105); 76 (118); 79 (120); 84 (127); 100 (146); 148 (237f); 186 (311); 187 (314); 194 (321); 226 (370); 254 (411); 255 (413); 265 (424); 288 (447); 311 (480).

[361] Von England aus schrieb er an seinen Schüler Joseph: *Vae, vae, mors in olla, o homo Dei; quia vinum deficit in sitarciis nostris et celia acerba furit in ventriculis nostris. Et quia nos non habemus, tu bibe pro nostro nomine et laetum duc diem; nos tristem, quia non habemus quod laetificat, et vix est qui confirmet ... Vinter medicus mihi promisit duo carrata de vino optimo et claro. Quem rogavi, ut tibi redderet. Et si habeas et si optimum sit, mittantur Rufo; ut ille mihi dirigat unum ...* Ep. 8 (33f). Vgl. Ep. 192 (318f).

[362] Ep. 235 (380): *Mitte mihi tempore oportuno pelliciam longam, qualem mihi misisti, nisi forte alba potest esse, quae molliorem lanam habere videtur.* Vgl. Ep. 254 (411).

[363] Von seinen vielen Gedichten, die gewöhnlich recht hölzern und schulmeisterlich wirken, ist wohl das beste jenes, wo er gefühlvoll die Schönheit der in lieblicher Au liegenden Zelle (Cormery) besingt (Poet. 243f).

[364] Daß man die Haltung Alkuins in diesem Punkt positiv bewerten muß, darüber sind sich seine Biographen einig. Auf Gefahren weist H. Fichtenau, Das karolingische Imperium, Zürich 1949, 103 hin. Man vergleiche z. B. den überschwenglichen Brief an Erzbischof Arno von Salzburg: *Satis suavi comme-*

es wahr, daß die Sündennot, die Versuchungen dieser Welt und die Unvollkommenheit all unseres Tuns die Leitmotive von Alkuins persönlicher Frömmigkeit waren.

Dazu kam folgerichtig die Furcht vor dem *dies tremendus* des letzten Gerichtes, wo einem jeden der Lohn für sein Tun zugemessen wird. Von diesem schrecklichen Gericht ist zwar nicht ebenso häufig wie von der Sünde, aber doch oft und deutlich genug die Rede. Und zwar so, daß man erkennen kann, wie weit Alkuin und seine Zeit von dem Ruf „Komm Herr Jesu" der Geheimen Offenbarung entfernt waren. Man fürchtete den Herrn, der zum Gericht kommen wird, um Rechenschaft zu fordern. Denn alles Böse und alle Sünden, die man begangen hat, werden dann dem Teufel dazu dienen, die Seele vor Gott anzuklagen[365]. So sehnte sich Alkuin einerseits nach der unverlierbaren und vollkommenen Seligkeit des Himmels, andererseits aber fürchtete er sich sehr vor dem Tod und vor dem unbestechlich strengen Gericht, die wie eine dunkle Schlucht voll ungewisser Schrecknisse zwischen hier und drüben liegen.

Das ist nicht nur deshalb verwunderlich, weil Alkuin bei aller schulmeisterlichen Empfindsamkeit des Stubengelehrten im Grunde ein Mensch war, der das Leben und seine Vorzüge kannte und schätzte. Er lebte doch auch im Reiche Karls des Großen in einer Umgebung, die ihm einen Wirkungskreis sicherte, wie er ihn sich besser nicht wünschen konnte. Zu seinen Lebzeiten wuchs die Macht seines kaiserlichen Herrn ständig. Bildung und Sittlichkeit ließen zwar in vielen Punkten zu wünschen übrig, aber es ging doch aufwärts. Man möchte also meinen, daß die Menschen jener Tage von einem gesunden Optimismus beseelt gewesen wären, wie er sich im Gefolge politischer und kultureller Leistungen einzustellen pflegt. Alkuin war schließlich nicht blind für die großen Dinge, die rings um ihn geschahen. Er war ja selber in

---

moratione vestram recolo, sanctissime pater, dilectionem et familiaritatem; optans, ut quandoque eveniat mihi tempus amabile, quo collum caritatis vestrae desideriorum meorum digitulis amplecter. O, si mihi translatio Abacuc esset subito concessa, quam citatis manibus ruerem in amplexus paternitatis vestrae, et quam compressis labris non solum oculos, aures et os, sed etiam manum vel pedum singulos digitorum articulos, non semel, sed multoties osculares; Ep. 10 (36). Vgl. zu diesem Thema auch die Briefe 193 (319) und 294 (451f).

Fichtenau zeichnet aufs Ganze gesehen ein zu negatives Bild von Alkuin, der bei all seinen Schwächen doch auch sehr viele Vorzüge aufzuweisen hatte. Außerdem wird man beachten müssen, daß manches, was uns als persönliche Schwäche erscheinen will, mehr von der Zeit und ihren Anschauungen her als aus Charaktermängeln zu erklären ist. Wie sehr das z. B. für die Frömmigkeit Alkuins gilt, wird im Folgenden zu zeigen sein.

[365] Ep. 237 (382) an Abt Adalhard von Corbie: *Ego militaris cingulo laboris deposito* (Resignation als Abt von St. Martin), *quietus Deo servire desiderans, nimium trepidus exspectans, qua hora dicatur mihi: ‚Aperi pulsanti, festina ad tribunal iudicis tui, ut audias quidquid operatus in vita tua fuisti'. Si te, fili mi, superstite haec hora adveniat patri, tu vero cum tuis omnibus fidelis intercessor adesto, ut diras accusantium facies evadere Deo Iesu miserante valeam.* Vgl. Epp. 114 (169); 131 (195); 216 (360); 238 (383); 239 (384); 242 (388); 263 (421); 266 (424); 311 (480).

vielfacher Weise an ihnen beteiligt. Bevor sie in den letzten Jahren Karls und vor allem unter dessen Sohn Ludwig auch in ihrer Fragwürdigkeit sichtbar wurden und die Macht des Reiches und seine innere Einheit zerbrach, hatte Alkuin sein Leben schon vollendet, nachdem er wenig mehr als drei Jahre vor seinem Tode noch die Kaiserkrönung Karls erlebt hatte. Und das alles war für ihn gleichbedeutend mit dem Wachstum der Kirche und des Gottesreiches gewesen[366]. Woher kam es also, daß sein geistliches Leben dennoch so wenig froh und zuversichtlich war?

Bevor wir die Ursachen besprechen, die unserer Meinung nach entscheidend gewesen sind, wollen wir wenigstens kurz einige Gründe nennen, die verdienen, erwähnt zu werden, obgleich sie nur eine untergeordnete Rolle gespielt haben.

Zunächst ist zu beachten, daß das gesamte Schrifttum, das uns von Alkuin erhalten ist, zum allergrößten Teil aus den letzten 10 bis 15 Jahren seines Lebens stammt. Das gilt vor allem auch für die Briefe. Wenn man bedenkt, daß Alkuin in den letzten vier oder fünf Jahren in Tours noch viel geschrieben hat, zu einer Zeit, da er häufig vom Fieber heimgesucht wurde und langsam erblindete, so kann man vermuten, daß diese persönlichen Lebensumstände und die dadurch bedingte seelische Stimmung seine Schriften beeinflußt haben[367].

Einen niederdrückenden Eindruck haben auf Alkuin auch die Zustände in seiner Heimat gemacht, wo die Königshäuser in ständiger Fehde lagen, Kultur und Sitte verfielen und die Normannen Kirchen und Klöster zerstörten[368]. In ähnlicher Weise bedrückten ihn die Wirren in Rom, die im Zusammenhang mit der Erhebung Leos III. auf den päpstlichen Thron ausgebrochen waren[369]. Auch manche Vorgänge am Hof und in der Palastschule, sowie ein Zerwürfnis mit seinem Freund Theodulf von Orleans, das auch auf das Verhältnis zu Karl dem Großen seine Schatten warf, mögen Alkuin zeitweise belastet haben[370].

Obgleich es nicht sicher ist, daß Alkuin selber Mönch war, so steht doch fest, daß er das Klosterleben sehr hoch geschätzt hat und die Verantwortung spürte, die er als Abt mehrerer Konvente trug. Dennoch konnte er sich diesen Pflichten lange Zeit nicht so widmen, wie er das wollte und wie die Sache selbst es erfordert hätte. Möglicherweise haben manche seiner Ängste und Gewissensbisse hier ihren Grund.

---

[366] Vgl. oben Anm. 305–311. 319.

[367] Von den erhaltenen Briefen stammen etwa ein Drittel nicht aus der Zeit in Tours (796–804). Die theologischen, liturgischen und moralischen Werke sind fast alle in Tours entstanden.

[368] Seine Briefe in die Heimat sind voll Klagen und böser Ahnungen. Vgl. Epp. 16–21 (42ff); 122–124 (178ff); 101 (147).

[369] Vgl. Ep. 174 (Text s. Anm. 309). Ebenso Ep. 173 (286).

[370] Epp. 245ff (393ff). Über die Vorgänge am Hof und in der Palastschule s. oben Anm. 223.

Zu diesen mehr äußeren Gründen kommen andere, die tiefer liegen und schwerer faßbar sind. Alkuin ist in einem geistlichen Klima aufgewachsen, das zwar nicht so sehr in der Kirchenordnung und in der offiziellen Liturgie, wohl aber in der privaten Frömmigkeit und in seinen heimlichen, unbewußten Idealen stark vom iro-keltischen Mönchtum her geprägt wurde. Als Belege dafür möchten wir vor allem das Book of Cerne mit seinen langen Apologien[371] und die Verbreitung der Mönchsbuße mit ihrer Verfeinerung des Gewissens nennen[372].

Alkuin redete oft und mit großer Eindringlichkeit von der Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses und wollte, daß man es nicht aufschiebe, sondern so bald als möglich vor einem Priester ablege[373]. In einem seiner Briefe ist auch wiederholt von der Absolution (*reconciliatio*) die Rede, aber man wird nach der damaligen Bußpraxis nicht annehmen können, daß sie öfter als einmal im Jahr gewährt wurde[374]. Es wurde aber, und auch das läßt sich bei Alkuin belegen[375], eine tiefgreifende Buße, vor allem auch innerer Art, verlangt, die durchaus der traditionellen Hochschätzung der Buße und dem Ernst der altkirchlichen Bußpraxis entsprach[376]. Darin, daß einerseits durch die wachsende Häufigkeit des Sündenbekenntnisses, das sich auf immer mehr und immer „feinere" Sünden erstreckte, das Bewußtsein von der Sündigkeit des Menschen gesteigert und durch die Übernahme von inneren und äußeren Bußwerken noch verstärkt wurde, daß man aber andererseits die Lossprechung in der sakramentalen Beichte immer noch nur selten bekam, lag sicher auch ein Grund für das vertiefte Sündenbewußtsein der frühmittelalterlichen Christen. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme liegt klar zutage, wenn man sieht, daß das Verschwinden der Apologien nach der Jahrtausendwende zeitlich mit dem Auftreten der häufigeren sakramentalen Beicht und Absolution zusammenfiel.

Darüber hinaus ist es wahrscheinlich, daß die aszetische Strenge der iroschottischen Mönche und Missionare als Ideal und Leitbild weitergewirkt hat. Alkuin selber hat den (für seine Person sicher

[371] A. B. Kuypers, The Book of Cerne, Cambridge 1902. Wir haben weiter oben schon darauf hingewiesen, daß Alkuin von der Frömmigkeitshaltung, die sich in den Gebeten dieses Buches findet, abhängig war.

[372] Vgl. C. Vogel, Bußbücher: LThK II² (1958) 802ff.

[373] S. vor allem Ep. 138 (216ff).

[374] Vgl. hierzu J. A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten, Innsbruck 1932, 169ff über die Buße in der Karolingerzeit; B. Poschmann, Buße und Letzte Ölung (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3), Freiburg 1951, 65ff über die Buße im frühen Mittelalter.

[375] Vgl. außer der Anm. 373 erwähnten Ep. 138 auch Ep. 131 (194ff), die Kapitel über *confessio, poenitentia, conversio* im Buch De virtutibus et vitiis (PL 101, 621ff), die Exegese der Bußpsalmen (PL 100, 575ff).

[376] Vgl. hierzu H. Weisweiler, Die Auffassung von der Buße in Spanien und Gallien bis zur späten Merowingerzeit: Scholastik 30 (1955) 229–233. Was Weisweiler in seinem Forschungsbericht hervorhebt, gilt auch für die Zeit Alkuins: die Buße wurde nach wie vor sehr hoch geschätzt und in ihrem Heilscharakter gesehen. Daher forderte man auch eine gründliche Vorbereitung auf die *reconciliatio*.

reichlich utopischen) Wunsch geäußert, daß er in klösterlicher Armut leben[377] und in der *peregrinatio* der Heidenmission sterben möchte[378]. Da dieses Ideal aber für die meisten schon aus rein praktischen Gründen völlig unerreichbar war, konnte es leicht zu einem Gefühl der Unzulänglichkeit kommen, oder dieses Gefühl wurde wenigstens verstärkt.

Es ist auch der Beachtung wert, daß sich die Frömmigkeit weithin an den Psalmen und anderen alttestamentlichen Texten orientierte. Gerade die Psalmen wurden von Alkuin immer wieder empfohlen und er konnte sich gar kein besseres Gebetbuch als den Psalter denken[379]. Nun wird man aber zugeben müssen, daß in vielen Psalmen recht wenig von dem zu spüren ist, was das eigentliche Wesen des in Christus erlösten und „vergöttlichten" Menschen ausmacht, während vor allem in den besonders beliebten sieben Bußpsalmen Sünde und Sündennot stark und ergreifend zum Ausdruck kommen.

Alle diese Gründe mögen eine Rolle gespielt und Alkuins Frömmigkeit mitgeformt haben. Aber die tiefsten Ursachen für sein starkes Sündenbewußtsein müssen wir anderswo suchen.

2. Gottes Ebenbild und Tempel

Alkuin sprach ziemlich oft davon, daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen ist, daß er durch die Gnade Gottes Sohn wird und daß Gott selber in ihm wohnt. So schrieb er zum Beispiel in einem Mahnbrief an seinen Schüler Dodo:

Ora cotidie cum lacrimis, ut te adiuvet, qui te redemit; ut te custodiat, qui te sibi adoptavit in filium. O quanta est generositas esse filium Dei. Sed quanta diligentia haec nobilitas est observanda. Gratis enim nobis donatum est esse filios Dei. Sed magno labore, adiuvante gratia eius, contendere debemus, ne tanto patri degeneres simus. Spiritus itaque sanctus fugit corpus peccatis subditum, sicut dixit apostolus: ‚Vos enim estis templum Dei et spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem templum Dei violaverit, disperdet illum Deus. Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos', et iterum: ‚Sancti estote, quia ego sanctus sum.' De cetero, dilectissime fili, caritate Dei confortatus in humilitate et patientia, in castitate et sobrietate, in pietate et benignitate, in vigiliis et orationibus te ipsum exerce[380].

In einem Brief an Arno von Salzburg heißt es: „Das Ebenbild Gottes, zu dem wir in unserem Geiste umgestaltet werden, besteht

[377] Ep. 53 (97).

[378] Ep. 6 (31).

[379] Vgl. sein Buch De psalmorum usu, Praefatio: *Nullus itaque mortalium potest nec verbo, nec mente, virtutem psalmorum, si non superficie labiorum tantum, sed intenta mente in omnipotentis Dei laudem canuntur explicare ... In psalmis invenies intimam confessionem peccatorum tuorum, et integram deprecationem divinae atque Dominicae misericordiae* (PL 101, 465CD). Vgl. auch das häufig wiederkehrende Lob des Chorgebetes und der Psalmodie in seinen Briefen an Mönche. So z. B. Epp. 74 (116); 243 (391); 269 (428); 278 (435); 284 (443). — Auch wenn Alkuin Gebete für Laien zusammenstellte, bediente er sich vor allem der Psalmen (Epp. 304f, S. 462ff), und in seiner Vita wird berichtet, daß er Karl den Großen im Gebrauch der Psalmen unterrichtet habe (MGH SS. XV, 193). — Bei der Aufzählung stehen die sieben Bußpsalmen bezeichnenderweise an erster Stelle.

[380] Ep. 65 (108).

vor allem in jenen Werken der Barmherzigkeit, für die den Heiligen und Gerechten das ewige Königreich versprochen ist[381]." Wieder zeigt sich Alkuin in derartigen Texten, von denen wir noch mehr kennenlernen werden, als treuer Erbe der Tradition aus der Väterzeit und als Kenner der Heiligen Schrift. Sehr schön sieht man das vor allem auch in seinem Brief über die Taufe an den Priester Oduin, wo es heißt:

„Und so wird er dann im Namen der heiligen Dreifaltigkeit durch dreimaliges Untertauchen getauft. Mit Recht wird der nach dem Bild der heiligen Dreifaltigkeit erschaffene Mensch durch die Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit in dieser Ebenbildlichkeit erneuert. Wer durch den dritten Grad der Sünde, d. h. durch Zustimmung (zur Versuchung), in den Tod stürzte, der soll, zum dritten Mal aus dem (Tauf-)Brunnen emporgehoben, durch die Gnade wieder zum Leben erstehen. Dann wird er wegen der Freude der Wiedergeburt, wegen der Reinheit des Lebens und wegen (seiner) engelgleich strahlenden Würde mit weißen Gewändern bekleidet. Darauf salbt man ihm mit heiligem Chrisma das Haupt und bedeckt es mit dem geheimnisvollen Schleier, damit er begreife, daß er ein Königsdiadem und priesterliche Würde trägt, wie der Apostel sagt: ‚Ein königliches und priesterliches Geschlecht seid ihr, wenn ihr dem lebendigen Gott euch darbringt als heilige, gottgefällige Opfergabe.' So wird er dann mit dem Leibe und Blute des Herrn gestärkt, damit er Glied jenes Hauptes sei, das für ihn gelitten hat und auferstanden ist. Endlich empfängt er durch Handauflegung vom Hohenpriester die siebenfältige Gnade des Geistes, damit er, der aus Gnade durch die Taufe mit ewigem Leben beschenkt worden ist, durch den Heiligen Geist die Kraft empfange, nun den anderen (den Glauben) zu verkünden[382]."

Aber so schrift- und traditionsgemäß diese Texte auch sein mögen, sie zeigen dennoch eine Eigentümlichkeit, die uns bei Alkuin immer wieder begegnet, wo er von Gnade und Wiedergeburt, von Gotteskindschaft und Einwohnung Gottes spricht. Mit einer auffälligen Hartnäckigkeit weist er immer wieder darauf hin, daß das Tun des Menschen dazukommen muß, oder sagt sogar, daß dieses Tun die Gottebenbildlichkeit usw. schafft. So heißt es etwa bei der Erklärung zu Ps 131, 2: „Wenn wir gut leben, dann werden wir das Zelt Gottes und die lebendigen Tempel Gottes sein, wie der Apostel sagt: Gottes Tempel seid ihr[383]." Oder Alkuin schreibt an die Mönche von Salzburg, daß die Gotteskindschaft „durch große Sittenstrenge verdient" werden müsse[384]. Besondere Erwähnung verdient eine Gruppe von Texten, in denen die Einwohnung des Heiligen Geistes im Anschluß an 1 Kor 3, 17 von der Bewahrung der Keuschheit abhängig gemacht wird[385].

Gut, von der Gnade Gottes erfüllt und gerecht ist der Mensch für Alkuin nur dann, wenn er die Tugend nicht nur hat, sondern auch übt, und man möchte fast meinen, daß er trotz seiner Vorsicht diesem Autor gegenüber doch von Cassian beeinflußt worden

[381] Ep. 243 (391).
[382] Ep. 134 (202).
[383] PL 100, 634C.
[384] Ep. 168 (277).
[385] Vgl. Ep. 117 (173) an die Mönche von Murbach: ... *servantes in timore Dei proprii castitatem corporis, ut Spiritus sanctus dignetur habitare in eis, apostolo dicente: ‚Templum Dei sanctum est, quod estis vos.'* — Ähnliche Stellen z. B. Epp. 18 (52); 61 (105); 280 (437).

sei[386]. Jedenfalls sind seine Briefe fast alle voll von Ermahnungen zu einem tugendhaften Leben. Der Papst und der Kaiser, Bischöfe, Priester, Mönche und Laien, Äbtissinnen, vornehme Damen und Königinnen, Freunde und Schüler oder auch persönlich unbekannte Personen, alle müssen es sich gefallen lassen, daß sie der englische Schulmeister „gemäß ihrem Stande"[387] tugendhaft zu leben mahnt, damit sie nicht des ewigen Lohnes verlustig gehen, weil sie sich zu sehr an diese Welt gehängt haben[388].

Haben wir es hier mit dem ethischen „Subjektivismus" der Germanen zu tun[389]? Sicher spielt die germanische Eigenart eine Rolle. Aber wir möchten auf eine andere Wurzel für die moralisierende Tendenz Alkuins aufmerksam machen, die bisher weniger beachtet wurde.

3. Gnade und Tugend

In einem langen Brief an Karl den Großen erklärt Alkuin die Bedeutung der zwei Schwerter, von denen Lk 22, 36ff die Rede ist und deren eines nach ihm von Petrus geführt wurde, als er dem Malchus im Garten das Ohr abschlug. Dazu sagt er dann, daß dieses Schwert das Wort Gottes sei, mit dem das Ohr des Unglaubens abgehauen werde. Die Berührung der göttlichen Gnade heilt es wieder und so wird aus der *expoliatio* des alten Menschen die Herrlichkeit der *nova reformatio*, aus dem Knecht wird ein König (Malchus wird vom Hebräischen her als *‚regnaturus'* interpretiert). Denn aus dem Knecht der Sünde wird, geheilt durch Gottes Gnade, einer, der mit Christus herrschen soll. Daraus folgt die Anwendung: auch wir müssen unseren Feinden den Glauben predigen, d. h. das Ohr des Unglaubens abschneiden, damit sie durch Gottes Gnade geheilt werden[390].

[386] Adv. Felicem, Praefatio, spricht Alkuin von seinen Quellen und sagt, daß er auch Origenes und Cassian benutzt habe, obwohl sie an manchen Stellen vom rechten Glauben abwichen (PL 101, 128 B). Man muß auch bedenken, daß bekanntlich unter dem Namen Augustins Schriften seiner pelagianischen Gegner überliefert wurden.

[387] In dieser Formel, die verschiedene Male in den Briefen Alkuins wiederkehrt, verrät sich seine Abhängigkeit von dem oft empfohlenen Werk Gregors des Großen, Regulae pastoralis liber. Vgl. Epp. 39 (83); 113 (166); 116 (171); 124 (182); 209 (348).

[388] Der Lohngedanke ist bei Alkuin sehr stark ausgeprägt. In vielen Briefen steht der Satz: „Wer mehr arbeitet, wird auch mehr Lohn empfangen", der für Alkuin und seine Zeit (vgl. E. Iserloh, Die Kontinuität des Christentums: Trierer theol. Zeitschr. 63 [1954] 204f) als typisch gelten kann. Für Alkuin vgl. Epp. 17 (45); 34 (76); 43 (88); 56 (100); 121 (176); 154 (249); 187 (315); 189 (317).

[389] Über den Einfluß der germanischen Eigenart vgl. Ild. Herwegen, Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter, Münster 1926, 16 u. ö.; A. L. Mayer, Altchristliche Liturgie und Germanentum: Jahrb. f. Liturgiewiss. 5 (1925) 80–96. Beide Autoren betonen die subjektiv-ethische Seite des germanischen Charakters und deren Einfluß auf die Geschichte der Frömmigkeit und Liturgie.

[390] Ep. 136 (208). In dieser Deutung entwickelt Alkuin eine gewisse Originalität. Denn bei Augustinus ist nur von der *vetustas litterae* die Rede, die zur *novitas spiritus* werden soll und in seinem Johanneskommentar hält sich Alkuin sonst

Die Rechtfertigung erscheint in diesem Text als der durch die Predigt und die Gnade Gottes ermöglichte Übergang vom Unglauben zum Glauben. Denn ohne den Glauben kann niemand Gott gefallen. Dieses Wort aus dem Hebräerbrief wiederholt Alkuin immer wieder[391]. In der Taufe wäscht der Priester den Leib mit Wasser ab und der Heilige Geist rechtfertigt die Seele durch den Glauben. Mit beiden muß der Täufling mitwirken. Mit dem Priester, indem er an seinem Leib die Taufe vollziehen läßt und mit dem Heiligen Geist, indem er willig in seiner Seele den Glauben aufnimmt[392].

Der rechtfertigende Glaube, wie er uns bei Alkuin begegnet, weist aber ganz charakteristische Züge auf. Zunächst steht er in großer Nähe zu dem, was wir Glaubenserkenntnis nennen würden. Dazu ist Christus in die Welt gekommen, daß er die „Welt erleuchte und die Finsternis der Unwissenheit austreibe aus den Herzen derer, die an ihn glauben"[393]. Daß mit dieser Glaubenserkenntnis oder, noch deutlicher gesagt, mit diesem Glaubenswissen wirklich der rechtfertigende Glaube gemeint ist, sieht man an Alkuins Mahnung, daß die Lehrer ihre Schüler dazu anhalten sollen „die katholische Glaubenslehre (*catholicae fidei rationes*) mit allem Fleiß zu erlernen, weil es unmöglich ist, Gott ohne Glauben zu gefallen"[394].

Weiter ist zu beachten, daß der Begriff *fides* auch die Treue mit einschließt. Hier wird wohl ein eigentlich germanisches Element faßbar. Glauben, das bedeutet treue Gefolgschaft leisten. Daher kann Alkuin z. B. an Gundrada schreiben, daß er bei dem Wort ein wahrer Freund muß lange gesucht werden, ist schwer zu finden und nicht leicht zu behalten, an jenes andere denken müsse, wonach es unmöglich ist, Gott ohne *fides* zu gefallen. So sei auch alle Freundschaft unter Menschen ohne *fides* leer und nichtig. Sie müsse zur Liebe hinzukommen, um die begonnene brüderliche Verbindung ewig dauern zu lassen[395].

Schließlich ist es auch bedeutsam, daß nur selten vom Glauben allein die Rede ist. Meistens erwähnt Alkuin gleichzeitig auch die Liebe, durch die der Glaube wirksam werden muß[396]. Dabei wird das Verhältnis zwischen beiden so bestimmt, daß der Glaube Fundament und Anfang der Erlösung genannt wird, während die Liebe den Glauben lebendig macht und durch gute Werke zur

---

treu an Augustinus; s. zu Jo 18, 10 (PL 100, 970C). — Auch Bonifatius hatte das Heidentum vor allem als „Unwissenheit" gesehen. Vgl. dazu E. Iserloh a. a. O. 202.

[391] Vgl. Epp. 254 (411); 280 (437); 291 (449); De fide S. Trinitatis I, 1 (PL 101, 13D); De virtutibus et vitiis c. 2 (ebd. 615A).

[392] Ep. 113 (165).

[393] Ep. 84 (127).

[394] Ep. 280 (437); vgl. auch Epp. 121 (176); 291 (449); De fide S. Trinitatis I, 1 (PL 101, 23).

[395] Ep. 204 (338); vgl. Ep. 105f (152f).

[396] So an vielen Stellen, z. B. Epp. 24 (65); 44 (90); 137 (211). Anderen hierher gehörigen Texten werden wir im Verlauf der Arbeit noch begegnen.

Seligkeit führt[397]. Es ist leicht einzusehen, warum Alkuin immer wieder betont, daß es sich bei der *catholica fides* um den Glauben handelt, der durch die Liebe wirksam wird (*quae per dilectionem operatur*). Das kann gar nicht anders sein, wenn es sich wirklich um den rechtfertigenden Glauben handeln soll. Denn es gibt auch einen Glauben ohne Rechtfertigung. Die Notwendigkeit der Liebe wird daher von Alkuin mit Recht betont. Ohne die Liebe gibt es keine Tugend, kein gutes Werk, keine Gottesschau[398]. Ohne die Liebe kann man keine Sündenvergebung erlangen[399]. Ohne die Liebe ist die Seele tot und nicht Abbild der Güte Gottes, das durch Christi Erlösung in uns erneuert worden ist[400]. Wer aber ein Sohn der Liebe ist, der ist Sohn Gottes, denn Gott ist die Liebe[401]. Wer in den Werken der Liebe aus diesem Leben scheidet, der wird ewig mit Gott leben, denn mit den Flügeln der Gottes- und Nächstenliebe schwingt man sich dorthin auf, wohin Christus aufgefahren ist[402].

So erscheinen Glaube und Liebe in untrennbarer Einheit als die Gnade der Rechtfertigung[402a]. Die *iustitia* des Menschen wird nicht statisch, sondern dynamisch gesehen. Die Gnade, die Gott ihm gibt, ist die Tugend, die der Mensch üben muß, wenn er die Gotteskindschaft haben und bewahren will. Er selber muß dafür sorgen, daß er ein Tempel des lebendigen Gottes sei, indem er tugendhaft lebt[403]. Alkuin kennt im Grunde nur die geschaffene Gnade als göttliche Huld[404], die den Menschen nicht völlig umwandelt und vergöttlicht, sondern ihm nur die Sünde verzeiht und durch die Gaben des Glaubens und der Liebe die Möglichkeit gibt, gut zu leben und sich dadurch den Himmel zu verdienen. Die Bilder und Vergleiche, die in der griechischen Vätertheologie dazu dienten, die seinshafte Vergöttlichung des Menschen darzustellen, erscheinen daher bei Alkuin in einer moralisierenden und psychologisierenden Interpretation[405].

---

[397] Vgl. Ep. 291 (449). [398] Ep. 207 (343). [399] Ep. 219 (363).
[400] Ep. 275 (432).
[401] Ep. 228 (371).
[402] Ep. 198 (327f).
[402a] Im Prolog zum 2. Buch De fide S. Trinitatis steht der Ausdruck *iustitia fidei et dilectionis*.
[403] Ep. 114 (167).
[404] Formeln wie: *divina donante gratia, Dei miserante gratia, Dei donante gratia, divina concedente gratia, divina auxiliante gratia, divina opitulante, praeveniente, prosequente gratia* kehren ständig in allen Schriften wieder. Als gleichbedeutend für *gratia* steht in vielen Fällen *misericordia, pietas, clementia*. Als typisches Beispiel möge eine Stelle aus Ep. 138 (220) hier stehen: *Divina nos praeveniat gratia et subsequatur ubique clementia* ... Für die Gleichsetzung von *gratia* und *misericordia* vgl. De fide S. Trinitatis III, 20: *Hoc certissime sciendum est, quia nemo nisi per indebitam misericordiam Dei liberatur ... Tunc sancti scient plenius, quid boni eis contulerit gratia; vel quid essent consecuti, si divina eos gratuito munere non elegisset misericordia* (PL 101, 53A). Vgl. Iserloh, a. a. O. 200, der ebenfalls darauf hinweist, daß für Bonifatius die Gnade nicht viel mehr als Gottes Huld bedeutete.
[405] Vgl. z. B. die Texte zu Anm. 380ff, wo der Mensch durch sein tugendhaftes Tun zum Tempel Gottes wird.

Alkuin erweist sich hierin als typischer Vertreter der lateinischen Gnadentheologie, die in Augustinus ihren großen Lehrmeister hat. Von ihm, von Gregor dem Großen und Beda, die ebenfalls augustinisch dachten, hat Alkuin gelernt, was er über die Gnade zu sagen wußte[406]. Aber seine psychologisierende und moralisierende Neigung führte ihn vielleicht noch ein Stück über seine Lehrmeister hinaus, und dabei mag die Tatsache, daß Alkuin für Zuneigung und Freundschaft sehr empfänglich und als Schulmeister und Praktiker der religiösen Erziehung „vorbelastet" war, eine gewisse Rolle gespielt haben. Einige Hinweise mögen verdeutlichen, was wir damit meinen.

Vor allem in den Briefen, aber auch in anderen Schriften Alkuins finden sich immer wieder Stellen, wo er in einer für uns auffälligen Weise göttliche und menschliche Liebe miteinander verbindet oder von der einen zur anderen hinübergleitet, ohne sie zu unterscheiden. Hie und da geschieht das auch, wo er vom Glauben spricht, so daß man nicht immer genau sagen kann, ob er nun das meint, was wir die eingegossene göttliche Tugend nennen, oder etwa nur die Treue unter Freunden.

So beginnt z. B. ein Brief an Arno von Salzburg mit den Worten: *Fidei vestrae et firmae caritatis litterae me in domo sancti Martini invenerunt* ..., und am Schluß heißt es: *Sicut fuit Albinus tuus* (d. i. Alkuin), *ita erit et in aeternum, quia qui coepit caritatis bonum in nobis, ille perficiat et ad fidei mercedem, credo, magnam perducat. Qui autem perseveraverit in finem, hic salvus erit*[407]. Wird hier nicht treue Freundesliebe als heilswirkend angesprochen? Einer Mutter rät er, fleißig für ihren verstorbenen Sohn zu beten. „Dir und ihm wird es nützen. Dir, weil Du es *in fide et dilectione* tust und ihm, weil es ihm die Strafe leichter macht oder seine Seligkeit

---

[406] A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, Die Gnadenlehre I, Regensburg 1952, 203ff, macht darauf aufmerksam, daß in der Frühscholastik *infidelitas* und *cupiditas* als habituelle Sünden gesehen und ihnen als Tugenden, in denen die rechtfertigende Gnade besteht, *fides* und *caritas* gegenübergestellt wurden. Diese Lehre sei außer durch Origenes vor allem durch Augustinus in die abendländische Theologie gekommen. — H. Rondet, Gratia Christi. Essai d'Histoire du Dogme, Paris 1948, 173f, Anm. 5, sagt, daß der karolingische Augustinismus ein Kompromiß zwischen Augustin und Pelagius sei. Der eigentliche Lehrer dieser Augustiner (zu denen er auch Alkuin rechnet), sei Gregor der Große gewesen. — H. Karlen, Die Gnadenlehre des Rhabanus Maurus, Rom 1950, 26ff, weist nach, daß bei diesem Schüler Alkuins die Tugenden des Glaubens und der Liebe eine besondere Rolle spielen und daß er der *gratia operans* die Rechtfertigung zuschreibt, wie das allgemein in der Frühscholastik der Fall gewesen ist.

Tatsächlich ist die Frage nach der habituellen Gnade und damit nach der seinshaften Vergöttlichung des Menschen erst dann in die lateinische Theologie gekommen, als man sich in der Hochscholastik zu fragen begann, ob die *caritas*, die durch den Hl. Geist in unseren Herzen ausgegossen ist, ein *habitus* sei.

Für den Einfluß Bedas sei auf die Zitate in Alkuins Johanneskommentar verwiesen, wo an vielen Stellen die *fides per dilectionem operans* als Ursache der Gotteskindschaft, als Gottes Gnadengabe angesprochen wird (vgl. PL 100, 748 B. 755 A).

[407] Ep. 158 (256f).

mehrt[408]." Ebenfalls an eine Mutter, die ihren Sohn betrauerte, schrieb er:

Habeto me, obsecro, mater dilectissima, licet indignum pro carnali filio spiritalem filium, non minore fide te diligentem, quamvis minore dignitate vigentem: nec de longinquitate vel vilitate faciei meae contristeris, dum mea tecum in consolatione sancti Spiritus caritas fideliter manet; et quod in me optimum est, id est fides non ficta et caritas indeficiens, tecum semper habebis[409].

Einen sonst nicht bekannten Abt Theotgar bat er um sein Gebet, denn wer voll Glauben bittet, der erlangt, worum er fleht. Voll Glauben heiße es, weil ohne den Glauben niemand Gott gefallen könne. Dieser Glaube soll *catholica integritate* in seinem Herzen wohnen, damit er bittend alles erlange, sei es für sich selbst, sei es für seine Freunde, *qui fidem habeant de vestra bonitate et caritate. Caritas enim cooperit multitudinem peccatorum; et qui in caritate manet, in Deo manet, quia Deus caritas.* In dieser Liebe bat er ihn dann, einige Mönche aufzunehmen, die er zu ihm sandte[410]. In einem Brief an einen englischen Abt schrieb Alkuin: „Ich beschwöre Dich, mich nicht für anmaßend und eitel zu halten, da ich Dich ermahne, obwohl du alles besser weißt, als ich. Die Liebe, die alles erträgt, hat mich dazu veranlaßt. In ihr ertrage bitte meine Unwissenheit und liebe den, der Dich liebt. Denn wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, weil Gott die Liebe ist[411]."

Es gibt nur wenige Briefe, in denen Alkuin nicht so oder ähnlich von der Liebe redet. Er taucht seine Feder in den *fons caritatis*[412], wenn er sich hinsetzt, um das *officium caritatis*[413] des Briefschreibens zu erfüllen und beteuert jedermann, daß er ihn innig liebe, mit jener Liebe, die der Heilige Geist in unseren Herzen ausgießt[414]. In seinem Buch De fide S. Trinitatis steht der Satz, der wie eine Rechtfertigung dieser gegenseitigen Durchdringung von Freundes-, Nächsten- und Gottesliebe klingt: „Es gibt zwei Gebote (Gottes- und Nächstenliebe), aber nur eine Liebe ... mit ein und derselben Liebe sollen wir Gott lieben und den Nächsten[415]."

Man kann alle diese Aussagen so deuten, daß sich für die Rechtgläubigkeit keine Schwierigkeiten ergeben. Aber uns will scheinen, daß sie bei Alkuin doch einen besonderen Klang haben. Seine Sentimentalität und die Sentimentalität seiner Umgebung mit

[408] Ep. 105 (152).
[409] Ep. 106 (153).
[410] Ep. 223 (366).
[411] Ep. 67 (111).
[412] Vgl. Ep. 65 (109 mit Anm. 3); Ep. 86 (129 mit Anm. 3).
[413] Vgl. Epp. 15 (42); 23 (60) und viele andere ähnliche Stellen.
[414] In Ep. 218 (362) an Arno von Salzburg heißt es: *Corpore vero propemodum emortuo, vivida caritatis virtus vivit in pectore; amans te, frater mi Aquila, ut patrem. Quia fidelem te semper probavi et — quod rari habent — in prosperis et adversis aequaliter eiusdem animi esse in amicos. Nec de hoc tui cordis thesauro cuilibet dubitare fas esse fateor, quia caritas Dei diffusa est in corde tuo, simul etiam et proximi, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut diligamus invicem, sicut et Christus dilexit nos.*
[415] PL 101, 37 A.

ihren Freundschaftsbündnissen, Gebetsverbrüderungen, literarischen und poetischen Zirkeln, ein im Entstehen begriffener religiöser Subjektivismus, verbunden mit jenseitigem Ernst und der neu aufbrechenden Sehnsucht nach einem strengen und sauberen Frömmigkeitsideal, wie sie vor allem in der Reform Benedikts von Aniane oder in den karolingischen Reformkonzilien unter Ludwig dem Frommen greifbar wurde, all das mischte sich und schaffte sich Luft in Texten wie denen, die wir gerade besprochen haben. Dabei wurde ohne Zweifel die augustinische Gnaden- und Rechtfertigungslehre vergröbert und mit sehr menschlichen Vorstellungen von Liebe und Treue vermischt.

Uns interessiert hier vor allem, ob wir durch die etwas ausführlichere Darstellung der Gnaden- und Tugendlehre Alkuins etwas für das Verständnis der Frömmigkeit Alkuins gewonnen haben, die so stark vom Sündenbewußtsein geprägt war.

Wir glauben, daß man den Zusammenhang mit Alkuins Sündenbewußtsein so zeichnen kann: Wo die Rechtfertigung vorwiegend darin erblickt wird, daß Gott dem Sünder in den Tugenden des Glaubens und der Liebe die Möglichkeit gibt, Sohn Gottes zu werden und sich den Himmel zu verdienen, da erscheint das in Christus geschenkte Heil mehr als Aufgabe denn als Geschenk. Wenn nun aber, wie wir das bei Alkuin gesehen haben, die göttlichen Tugenden der Liebe und des Glaubens so sehr mit rein menschlichen Tugenden verschmelzen, daß es schwer fällt, sie sauber von ihnen zu trennen, dann wird der Glaube als Glaubenserkenntnis und -wissen (oder sogar als Gefolgschaftstreue Gott und den Menschen gegenüber) und die Liebe als psychologische Größe[416] so sehr in den Bereich des Erfahrbaren und des zu Leistenden gerückt, daß der Mensch, der sich in seinem alltäglichen Versagen als Sünder erfährt, leicht den Eindruck gewinnen kann, es sei nicht nur um sein eigenes armseliges Bemühen, sondern überhaupt um sein Stehen in der Gnade Gottes schlecht bestellt. Denn sein eigenes Tun ist ja die Gnade Gottes, die ihm als Talent aufgetragen und anvertraut ist, wie Alkuin einmal ausdrücklich sagt[417].

So glauben wir, daß in der augustinischen Rechtfertigungs- und Gnadenlehre eine Wurzel des starken Sündenbewußtseins Alkuins liegt. Denn Alkuin lebte, wie wir gesehen haben, ganz in denselben Ideen wie der Bischof von Hippo, wenn er sie auch verkleinert und vergröbert weitergab. Vielleicht hat er sie sogar bis zu einem gewissen Grad mit pelagianischen Gedanken vermischt, die dann die gekennzeichnete Entwicklung noch verstärkt haben könnten.

---

[416] A. M. Landgraf, Dogmengeschichte der Frühscholastik, a. a. O. 164 Anm. 20, macht mit Recht darauf aufmerksam, daß Alkuin in seiner Schrift De ratione animae (PL 101, 639ff) eine psychologisierende Erklärung dafür gibt, daß die Liebe zu den Kardinaltugenden hinzukommen müsse, damit diese zu echt verdienstlichem Tun befähigen.

[417] Ep. 111 (160).

4. Diesseits und Jenseits, Welt und Kloster

„Ich fürchte — und nur mit großem Herzeleid vermag ich es zu sagen —, daß ich dein Angesicht in diesem Leben nicht mehr sehen werde. Denn eine mühsame Reise machen wir auf diesem Weg der Trennung und eilen durch das Tal der Tränen einem unsicheren Ende zu. Rasch wird das schwache Fleisch dorthin zurückkehren, woher es genommen wurde. All seine Zier schwindet dahin, von heißen Winden versengt. In sein ewiges Heim wird dieser Mensch eingehen, rings um ihn werden die Trauernden stehen auf dem Markt (dieser Welt) und sein Geist wird zurückkehren zu Gott, der ihn gab.

Wo bleiben dann die Lockungen fleischlicher Lust? Wo das stolze Trachten nach irdischem Glanz? Ist nicht all das wie der Rauch, der, vom Sturm in die Luft gewirbelt, entschwindet? Und je mehr einer diese eitlen Freuden der Welt geliebt hat, desto mehr wird er sie verwünschen, wenn er vor dem ewigen Richter steht. Selig, wer das unausweichliche Geschick in freie Wahl gewandelt und durchdrungen von Christi Liebe freiwillig verlassen hat, was er, gezwungen durch den verdienten Tod, doch verlieren wird.

Eingedenk meines Elends habe ich diese Worte diktiert unter Tränen und Seufzern ... damit Du mit mir meine Verderbtheit beweinst, mir hilfst mit Deinem Gebet, ... der ich in der Ferne die Schweine der Unreinheit füttere, und mich Verlorenen zurückführest zum Festmahl des gütigen Vaters.

Der Staub verderbter Wünsche hat nämlich das Auge meines Herzens getrübt, so daß ich das allerseligste Gut nicht einmal recht zu lieben vermag. Oh, wie würde ich es lieben, wenn ich es nur sähe! So flehe ich denn um Deine Gebetshilfe. Denn Du hast den Geist des Trostes von dem empfangen, der will, daß alle Menschen gerettet werden. Möchte doch der ewig gütige Arzt mit der Salbe seines Erbarmens mein Auge salben, das an bösen Begierden erblindet ist, damit es das wahre Licht der ewigen Güte sehe und liebe, was es sieht ...

Siehe, der Schöpfer aller Dinge hat sich selber zum Lösepreis der Menschen hingegeben, um die zu befreien, die er geschaffen hat. Ich bekenne mich als einen von denen, die er erlöst hat. Aber da ich aus dem Vaterhaus auszog, begierig die fremde Schönheit der Kananäerinnen zu sehen, haben nächtliche Wölfe mich angefallen, beraubt, zerrissen und voller Wunden liegen gelassen. Und da ich endlich durch Gottes zuvorkommende Gnade zu mir selber kam, sagte ich: Aufmachen will ich mich und zu meinem Vater gehen. Dich aber, gütiger Hirte, erbitte ich mir ... auf diesem Weg als Führer ... Löse mir ... die todbringenden Sündenfesseln, damit ich, frei und aufs neue dem Leben zurückgegeben, verdiene, beim Gastmahl der ewigen Seligkeit unter den Tischgenossen Christi, (unseres) Gottes, zu sitzen[418]."

Durch die biblischen Bilder vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Samaritan und durch die an der Schrift und den Vätern geformte Sprache hindurch hört man in diesem Brief an Paulinus von Aquileja Alkuin von seinen ureigensten und innersten Anliegen reden. Die Welt liegt im Elend, vergeht wie ein flüchtiger Schatten und ist doch voll verführerischer Lust[419]. Sie erscheint ihm mit all ihren Sorgen und Geschäften wie ein sturmzerwühltes Meer, auf dem er sich lange mit vergeblicher Mühe geplagt hat, bis er in seinen alten Tagen wie ein Schiffbrüchiger im ruhigen Hafen von St. Martin liegen blieb[420]. Darum sehnt er sich nach der himmlischen Ruhe, wo sich die Seele, von allen weltlichen Sorgen und Beschäftigungen frei, der seligen Gottesschau freuen darf, und bittet seine Freunde, ihm durch ihr Gebet,

[418] Ep. 86 (130f) an Paulinus von Aquileja.
[419] Ep. 167 (275); vgl. auch den ganzen Kommentar zum Buch des Predigers (PL 100, 668ff).
[420] Ep. 187 (314).

den Weg dorthin zu bereiten[421]. Aber der Übergang von dieser in die andere Welt ist schwer und gefahrvoll. Alkuin fürchtet das Gericht und es ist bezeichnend, wie er in den Briefen, in denen er mitteilt, daß er nun endlich aller Ämter und Würden ledig sich auf den Tod vorbereiten könne, zwischen der Angst vor dem Richter und dem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes hin und her schwankt[422]. Voller Angst fragt er sich, wie es ihm wohl beim Gericht ergehen werde[423].

Alkuin war zwar nicht der Meinung, daß man nur als Mönch zur Vollkommenheit gelangen könne. Auch ein Laie kann das[424], und es ist nicht gesagt, daß man sich als Mönch besser auf den Tod vorbereiten könne denn als Kanoniker. Gott kann man überall finden und er achtet mehr auf die Verdienste als auf die äußeren Lebensumstände[425]; Gute und Böse gibt es auch im Kloster und das Reich Gottes ist an keinen Ort gebunden, sondern wir müssen es in uns selber suchen[426]. Aber Alkuin lebte in einer Zeit, in der es nicht selten war, daß Fürsten und Bischöfe sich am Ende ihres Lebens aus den Geschäften dieser Welt ins Kloster zurückzogen, um ganz den göttlichen Dingen zu leben und sich auf den Tod vorzubereiten. Er selber hat Wilgils, des heiligen Willibrord Vater, deswegen gepriesen[427]. Sein verehrter Lehrer Egbert von York hatte diesen Weg gewählt, und wie wir durch einen Brief Alkuins wissen, wollte dessen Nachfolger Eanbald I. es ihm gleichtun[428]. In einem Brief an Äbtissin Edilburg gab Alkuin selbst den Rat, daß Aethelfled, die Witwe des ermordeten Königs Aethelred von Northumbrien, sich, wie so manche andere Frau aus königlichem Geschlecht, in ein Kloster zurückziehen solle[429].

So wenig man derartige Mönche und Nonnen und deren Leben mit heutigen Maßstäben messen darf, so sehr wird man dennoch sagen müssen, daß ihr Entschluß, der Welt zu entsagen, für die Frömmigkeit der Zeit bezeichnend war. Das Leben im Kloster, dieser geistliche Kampf um den Siegespreis des Himmels, war eine klare und bewußte Absage an jene gefährlich verführerische und letztlich doch immer wieder enttäuschende Welt, über die wir Alkuin weiter oben sprechen hörten. Es erschien Alkuin und seinen Zeitgenossen als eine Vorwegnahme und Vorbereitung jenes seligen, engelgleichen Lebens, das die Heiligen des Himmels führen dürfen. Gerade wenn Alkuin vom Stundengebet, diesem

[421] Z. B. Ep. 185 (311) und viele andere Stellen.
[422] Vgl. vor allem Epp. 234–239 (379ff).
[423] Z. B. Ep. 114 (169).
[424] So in dem Widmungsbrief zum Buch De virtutibus et vitiis an den Grafen Wido (Ep. 305, S. 465).
[425] Ep. 55 (99).
[426] Ep. 1 (18).
[427] Poet. 219.
[428] Ep. 44 (90).
[429] Ep. 102 (149).

Hauptstück des Mönchslebens, redet, kommt er immer wieder auf diesen Punkt zu sprechen[430].

Der fromme Christ hatte zu Alkuins Zeiten den Eindruck, daß die Welt im argen liege, daß sie gefährlich sei und man ihren Verlockungen immer wieder erliege, wenn man sich nicht von ihr lossage. Man bewältigte die Welt nicht, sondern zog sich, so gut man konnte, aus ihr zurück. Die Not, in einer Welt leben zu müssen, die man einerseits liebte und andererseits fliehen mußte, ließ voller Sehnsucht nach dem Jenseits blicken, wo sich alle Spannungen lösen und ungeteilte Seligkeit herrscht, die nicht mehr verloren gehen kann. Aber zwischen hier und dort liegt wie ein dunkles Tor der Tod und das Gericht, vor denen man sich fürchten muß. Der Gegensatz zwischen Welt- und Klosterleben war das getreue Spiegelbild der fragwürdig gewordenen Einheit zwischen Himmel und Erde. — Wo lag die Ursache für diesen Bruch zwischen Diesseits und Jenseits, Welt und Kloster?

Wir müssen hier auf das verweisen, was weiter oben in den Kapiteln über Christus und Kirche erarbeitet wurde. Der Kampf gegen die Leugner der Gottheit Christi führte zu einer typischen, die ganze Christusfrömmigkeit bestimmenden Haltung. Vor allem die Liturgie, aus der sich neben der Hl. Schrift die Frömmigkeit jener Zeit fast ausschließlich nährte[431], da es nur ganz wenige private Gebetstexte und selbst in den Klöstern und in den Häusern der Reichen und Gebildeten nur selten private Gebetssammlungen

[430] Vgl. Ep. 269 (428) an Bischof Eligius und dessen Kleriker: *Quid est felicius, quam vitam caelestem imitari in terris et angelicis coetibus animo interesse et in laudibus omnipotentis Dei horis competentibus exultare, ut quod semper acturi erunt in regno coelesti cum sanctis, hoc saepius agere cupiant cum fratribus. Tota angelica vita in caelis vigiliae sunt et laudes aeterni regis, et qui plus vigilat in laudibus Dei inter fratres, plus aequalem angelis agit vitam. Et quid est beatius, quam laudibus illius insistere, per quem omnia bona habemus? Quapropter nullus se subtrahere debet horis canonicis ecclesiasticis officiis, ne forte angelis visitantibus choros fraternae congregationis aliquis inertiae causa deesse videatur, quia quod seminat homo, haec et metet; et qui plus laborat, plus mercedis accipiet.*

Der zitierte Text stammt zwar aus einem Brief, in dem offenbar Kanoniker mit gemeinsamem Leben angesprochen werden, wie sie sich an Bischofssitzen fanden. Aber das Leben derartiger Kanoniker unterschied sich in der damaligen Zeit oft wenig von dem der Mönche und es gab Fälle, wo man sich gar nicht recht darüber klar war, ob man eine Gemeinschaft als Kloster oder Kanonikat ansprechen solle. Wir haben die zitierte Stelle ausgewählt, weil sie besonders deutlich ist. — In Briefen an Mönche schreibt Alkuin im selben Sinn; vgl. Ep. 284 (443). — Der Gedanke, daß die Engel beim Chorgebet gegenwärtig sind, findet sich bereits in der Regel des hl. Benedikt c. 19. Über seine Verbreitung vgl. U. Berlière, L'ascèse bénédictine, Paris 1927, 160f.

[431] Das stimmt zumindest für die Frömmigkeit, soweit sie in schriftlichen Quellen ihren Niederschlag fand. Die Frage nach der „Volksfrömmigkeit", die sich schon wegen der dem Volk unverständlichen lateinischen Liturgiesprache weitgehend neben der offiziellen Liturgie entwickelt hat, lassen wir hier beiseite. Ohne Zweifel bestand sie weithin aus einem starken Gemisch von heidnisch-abergläubischem Brauchtum und christlichen Elementen. Dafür zeugen die zahlreichen Stellungnahmen der kirchlichen und weltlichen Gesetzgebung gegen den Aberglauben, aber auch das Eindringen heidnischer und abergläubischer Bräuche in die offizielle Liturgie. Man denke etwa an die Gottesurteile u. ä.

gab, wurde in Spanien, auf den britischen Inseln und im fränkisch-gallischen Raum besonders stark von ihr bestimmt. Christus wurde zum Gottkönig, zum Richter und Vergelter. Was ihn mit der Welt und dem Menschengeschlecht verband, war nicht mehr seine menschliche Natur, in der er uns gleich und Bruder ist, sondern seine königliche Huld und Milde, mit der er sich uns zuwendet, die aber durch seine Gerechtigkeit fast wieder aufgehoben wird.

Weil so in Christus, dem Gott-Menschen, Himmel und Erde nicht mehr fest genug verklammert waren, brach auch die Kirche auseinander. Sie war nicht mehr die eine, mystische Mutter, die zugleich im Himmel lebt und auf Erden Kinder aus dem Schoß des Taufbrunnens gebiert. Sie herrscht mit Christus gekrönt in der himmlischen Herrlichkeit, und auf Erden sind es die Hirten und Lehrer, die aus dem Wasser und aus dem Wort Gotteskinder zeugen[432]. Kulturpolitische Entwicklungen verstärkten noch die Verweltlichung der irdischen Kirche und damit auch den Gegensatz zur Kirche der Vollendeten. Zwischen beiden aber, das heißt zwischen Himmel und Erde, steht gewaltig und furchterregend der Richterstuhl Christi.

Wenn man die Dinge so sieht, versteht man die ungeheure Bedeutung, die für Alkuin und die Menschen seiner Zeit die Binde- und Lösegewalt Petri und seiner Nachfolger hatte. Wer sich dem Gericht der Kirche unterwarf, brauchte das Gericht Christi nicht mehr zu fürchten[433]. In diesem Sinn war wirklich die Zunge des Priesters der Schlüssel zum Himmelreich, wie Alkuin so oft sagte. Darüber hinaus standen noch die Heiligen als Helfer bereit. Sie waren die Mittler, die langsam immer mehr die Rolle übernahmen, die der Gott-Christus in den Augen der Frommen fast verloren hatte. Ihnen vertraute man sich an, wie einem Schutz- und Lehnsherrn[434]. Und nicht zuletzt konnte man sich auch noch auf das

[432] Ep. 133 (201) an seinen Schüler Daphnis: *Hi* (scl. *rectores sanctae ecclesiae*) *... spiritalem sobolem propter amorem solummodo sponsi et multiplicandis filiis in caelestem patriam felicem prolem baptizando seu praedicando generare non desistunt.* — In diesem Zusammenhang gehört auch das Adagium: *Multiplicatio gregis merces est pastoris*, das in vielen Briefen Alkuins steht, besonders in solchen, die an Bischöfe gerichtet sind; vgl. Ep. 104 (151).

[433] Epp. 131 (194ff); 138 (216ff), und viele andere Stellen. — Aus dem hier angegebenen Grund scheint es uns auch fraglich, ob man der Tatsache, daß Alkuin in seinen Briefen an den Papst um Sündenvergebung bittet, eine persönliche Bedeutung zuschreiben und vermuten darf, daß dahinter irgendeine ganz bestimmte Sünde steckt (so H. Fichtenau, Das karolingische Imperium 106). Der Papst ist der oberste Richter und seine Binde- und Lösegewalt übertrifft die aller übrigen Bischöfe und Priester. Daher nimmt man die Gelegenheit wahr, sich ihm zu empfehlen und in einem — allgemein gehaltenen — Bekenntnis seiner Sünden die Voraussetzung für das Wirksamwerden seiner richterlich lösenden Gewalt zu schaffen.

[434] Der Heilige galt als *pastor*, *protector* seiner Kirche und der Gläubigen, die unter seinem *patrocinium* lebten. Vgl. Epp. 16 (44); 20 (57); 51 (94); 164 (266). — Die *tituli*, die Alkuin gedichtet hat, geben ein vielfältiges Zeugnis von seiner Heiligenverehrung (Poet. 304ff). Aus ihnen geht hervor, daß z. B. die Kirche von St. Amandus fünf Altäre hatte, an denen neun Heilige verehrt wurden. In St. Vedastus waren es 14 Altäre mit 27 Heiligen, in einer dem hl.

Gebet seiner Freunde stützen, vor allem jener, die durch ihren Auszug aus dieser irdischen Welt bereits Anteil hatten an der jenseitigen Welt des Himmels[435].

Wir glauben, daß man in diesen Zusammenhängen wesentliche Gründe für Alkuins Frömmigkeit, und zumal für sein starkes Sündenbewußtsein erblicken darf. Sie waren ihm nicht bewußt. Gerade deswegen wirkten sie in der Stille um so tiefer und formten sein geistliches Leben von innen her.

5. Lehre und Leben

Alkuin hat sein Leben lang gelernt und gelehrt. Darum können wir seine geistliche und geistige Gestalt nicht zeichnen, ohne wenigstens kurz auf seine wissenschaftliche Arbeit einzugehen. Es ist darüber viel geschrieben worden. Vielleicht mehr als über sonst irgendeine Seite am Leben dieses Mannes. Darum heben wir nur einige Eigentümlichkeiten hervor, die dem Thema unserer Arbeit naheliegen.

Daß sich Alkuin rein stoffmäßig und in materieller Hinsicht in der Vermittlung der antiken Bildung und der Vätertheologie an das Mittelalter große Verdienste erworben hat, ist genügend bekannt. Wir brauchen darauf nicht weiter einzugehen. Aber wir möchten auf ein anderes, weniger beachtetes Symptom seiner Mittlerstellung aufmerksam machen, das mehr formaler Natur ist und uns — worauf es uns ja besonders ankommt — Alkuins geistig-geistliche Gestalt näherbringt.

Nach alter, römischer Tradition wurde Ethik und Sittenlehre bei der Lektüre der klassischen Autoren behandelt und erschien daher vor allem im Rahmen der Rhetorik als eine Art Kommentar zu der gebotenen Lektüre. Dieselbe Methode wendeten die Kirchenväter an, wenn sie bei der Erklärung der Heiligen Schrift die Glaubens- und Sittenlehre in ihre Kommentare hineinarbeiteten.

Alkuin erwies sich als Erbe dieser Tradition, wenn er am Ende seiner Rhetorik eine kurze Abhandlung über die vier Kardinal-

---

Petrus geweihten Kirche neun Altäre mit zehn Heiligen, im monasterium Nobiliacense ebenfalls neun Altäre mit 15 Heiligen. — Alkuin bat seinen Freund Arno von Salzburg, das Fest aller Heiligen mit großer Feierlichkeit zu begehen, weil sie die Macht hätten, denen, die sie verehren, den Himmel aufzuschließen (Ep. 193, S. 321). — Verschiedentlich bat Alkuin um die Zusendung von Reliquien; s. Epp. 11 (37); 28 (70); 75 (117); 97 (141); 146 (236). Trotzdem wandte sich Alkuin auch gegen Mißbräuche und sagte, es sei besser, im Herzen das Beispiel der Heiligen nachzuahmen, als ihre Gebeine in einem Beutel umherzutragen (Ep. 290, S. 448). — In seinem Liber sacramentorum steht auch eine Messe mit dem Titel *missa quotidiana sanctorum*, eine Allerheiligenmesse für alle Tage (PL 101, 460 A B). — Daß die Heiligen für Alkuin und seine Zeitgenossen wirklich als Mittler zwischen dem sündigen Menschen und dem Richtergott Christus gesehen wurden, haben wir schon an anderer Stelle besprochen. — Über die Bedeutung Alkuins für die Einführung des Allerheiligenfestes, das durch ihn als „Initiator" der Festfeier des 1. November auf dem Kontinent heimisch wurde, vgl. H. Frank, Allerheiligenfest: LThK I² (1957) 348.

[435] Aus diesem Grund riet Alkuin einem Kanoniker (Ep. 55, S. 99), sich doch wenigstens im Kloster begraben zu lassen, wenn es auch für ihn nicht notwendig sei, im Kloster sein Heil zu suchen.

tugenden bot[436] und in seinen kompilierten Schriftkommentaren auch die Glaubens- und Sittenlehre behandelte. Aber er blieb nicht dabei stehen, sondern ging einen Schritt weiter.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß Alkuin in seinem Werk De fide S. Trinitatis eine Art kurzer theologischer Summe geschaffen hat[437]. Sie beginnt mit dem Hinweis aus das Streben nach Glückseligkeit, das jedem Menschen innewohnt und auf den Glauben, der vor allem notwendig ist, um zu der erstrebten Seligkeit zu gelangen[438]. Dann wird vom Dreifaltigkeitsdogma her die katholische Glaubenslehre entwickelt, ohne daß Alkuin dabei auf die Lehre von der Kirche, von den Sakramenten und von den Tugenden zu sprechen käme. Was er bietet, entspricht etwa unseren modernen Traktaten *de Deo uno et trino*, *de Deo creante*, *de Verbo incarnato* und *de novissimis*. Den Abschluß bildet eine litaneiartige *invocatio ad SS. Trinitatem* und ein Symbolum, das gleichsam eine Rekapitulation des Werkes darstellt. (Diese beiden Stücke sind wohl erst später eingefügt worden, aber zumindest das Symbolum stammt sicher von Alkuin.)

In seinen letzten Jahren als Abt von St. Martin zu Tours schrieb Alkuin auf Bitten des ihm befreundeten Grafen Wido sein Buch De virtutibus et vitiis[439]. Eine Art frühmittelalterlicher Laienmoral. Nach einer kurzen Erklärung der Tugend der Weisheit, die die Voraussetzung ist, um zur Seligkeit zu gelangen, werden die drei göttlichen Tugenden behandelt. Alkuin beginnt mit dem Glauben und stellt fest, daß man ihn lernen müsse, weil ohne den Glauben niemand Gott gefallen könne[440], sagt aber zugleich, daß er darüber jetzt nicht sprechen könne, weil es der Zweck des Buches nicht zulasse, die tieferen Gründe des Glaubens zu erklären. Nach der Behandlung der drei theologischen Tugenden werden dann verschiedene andere Tugenden, gute Werke und Laster besprochen, die nur zum Teil systematisch geordnet erscheinen[441].

Es ginge wohl zu weit, wollte man aus der Gegenüberstellung dieser beiden Werke auf eine methodische Trennung von Dogma und Moral im modernen Sinn schließen. Sie lag Alkuin sicher fern und ist auch in der mittelalterlichen Theologie noch nicht

[436] PL 101, 943ff.
[437] PL 101, 13–58.
[438] Ebd. 13.
[439] PL 101, 613–638. Dümmler datiert den Widmungsbrief zwischen 801 und 804 (Ep. 305, S. 464f). Die Schrift ist stark von Augustinus abhängig.
[440] PL 101, 615AB.
[441] Auf die Behandlung der drei theologischen Tugenden folgen die Kapitel *de lectionis studio* (Alkuin empfiehlt hier, wie auch sonst, die Schriftlesung auch für Laien), *de pace*, *de misericordia*, *de indulgentia*, *de patientia*. Die folgenden Kapitel über die *humilitas*, *compunctio cordis*, *confessio*, *poenitentia*, *conversio ad Deum* und *timor Dei* könnte man einen kleinen Traktat *De poenitentia* nennen, dem sich die Abschnitte über Fasten und Almosengeben als die hauptsächlichsten Bußwerke organisch anschließen. Auf die Behandlung weiterer Tugenden, Pflichten und Laster folgt am Schluß des Werkes je ein Kapitel über die acht Hauptlaster und die vier Kardinaltugenden.

vollzogen worden. Trotzdem glauben wir, daß die Scheidung in Glaubens- und Sittenlehre, wie sie uns hier entgegentritt, für die Spiritualität Alkuins bezeichnend ist.

Schon Albert Hauck hat gespürt, daß es bei Alkuin so etwas wie ein „Nebeneinander von Dogma und Religiosität" gibt. Wenn man auch der Begründung, die Hauck für seine Ansicht gibt, nicht beistimmen kann, so glauben wir doch, daß er sich nicht ganz getäuscht hat[442]. Alkuin hat ohne Zweifel mit aller Hingabe, deren er fähig war, die Glaubenswahrheiten gelehrt und verteidigt. Er war ganz sicher zutiefst davon überzeugt, daß man ohne diese lehr- und lernbare Wahrheit nicht selig werden kann. Und trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das überkommene Dogma, daß die Lehre der Väter und der Konzilien, daß die christologischen Auseinandersetzungen mit den Adoptianern sein inneres, geistliches Leben nicht so geformt und geprägt haben, daß aus beidem eine Einheit geworden wäre. Die theologische Lehre kam mit dem geistlichen Leben nicht zur Deckung. Darum konnte er eine Glaubenslehre schreiben, ohne das Leben aus dem Glauben darin zu behandeln und eine Sittenlehre, in der nicht über die Glaubenswahrheiten gesprochen wird. Darum verteidigte er in seinem Kampf gegen die Adoptianer die althergebrachte Lehre und darin den Frieden und die Einheit der Kirche, ohne daß man viel davon spüren würde, daß es ihm dabei um sein eigenes Heil und um die Wahrheit seiner Erlösung ging[443]. Denn dieser gelernte und tradierte Glaube ist zwar die notwendige Voraussetzung für das Heil in jener und für die Einheit und den Frieden der Christenheit in dieser Welt. Aber weil für Alkuin Glauben im Grunde nicht viel mehr bedeutete als die überkommenen Glaubenswahrheiten lernen, deshalb befriedigte die Glaubenslehre das Herz nicht. Sie konnte es um so weniger, als sie bewußt in die Grenzen des Althergebrachten eingeschlossen blieb und alles Neue als verdächtig abgelehnt wurde.

Wir stehen hier vor einer Folge dessen, was wir in dem Abschnitt über Gnade und Tugend beobachtet haben: die göttlichen Tugenden

[442] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II³/⁴, 145ff. — Man muß gegen Hauck daran festhalten, daß für Alkuin Glaube und Liebe eine lebendige, innerlich zusammengehörige Einheit bildeten, wie wir oben im Abschnitt über Gnade und Tugend gesehen haben. Wenn Alkuin nach dem Glauben und seiner Heilsnotwendigkeit sogleich auch die Liebe als notwendig erklärt, so kommt das nicht daher, daß ihm der Glaube mit seiner „Dialektik der dogmatischen Formeln" nicht mehr für die Begründung und Sicherung seines Heils genügt habe, sondern weil von vornherein nur der in der Liebe sich auswirkende Glaube die Kraft zur Rechtfertigung hat bzw. die Rechtfertigungsgnade selber ist. — Richtig ist jedoch auch nach unserer Meinung die Feststellung, daß die eigentlichen religiösen Bedürfnisse Alkuins im Glauben, so wie er sich in dem, was man seine Theologie nennen könnte, inhaltlich darstellt, nicht befriedigt worden sind.

[443] Einheit und Friede der Kirche erscheinen immer wieder als Motive im Kampf gegen die Adoptianer. Vgl. Ep. 23 (60) an Felix von Urgel; Ep. 166 (269) an Epiland von Toledo; Adv. Felicem I, 6; IV, 1 (PL 101, 132f. 199D); Adv. Elipandum I, 17; II, 1; III, 20; IV, 1 (PL 101, 252C. 257C. 286A. 286C).

des Glaubens und der Liebe wurden vermenschlicht und vorwiegend als ein „Tun" des Christen gesehen. Sie verloren dadurch an Tiefe, waren nicht mehr so sehr „göttlich" als eben „Tugend", und das bedeutete im Fall des Glaubens vor allem lernendes Annehmen und wissendes Bewahren. Ein solcher „Glaube" aber konnte nicht einmal das Herz eines Schulmeisters ganz befriedigen.

Daher wundern wir uns nicht, daß Alkuin dort, wo er vom Glauben spricht, nicht nur wegen des sachlichen Zusammenhangs, den die *fides caritate operans* mit der Liebe hat, sondern auch vielleicht noch mehr aus einer psychologischen Notwendigkeit heraus immer auch von der Liebe, von den Tugenden und den guten Werken redet. Und wenn es auch wahr ist, daß die Theologie seiner Zeit noch in höherem Maße eine „betende Theologie"[444] war als die theologische Wissenschaft nach dem Mittelalter, so ist es doch auch wahr, daß wir bei Alkuin innerhalb dieser Theologie schon einen Bruch zwischen Lehre und Frömmigkeit feststellen können. Denn wenn wir wissen wollen, woraus sich das religiöse Leben Alkuins nährte, dann dürfen wir nicht so sehr seine theologischen Streitschriften oder sein Buch De fide S. Trinitatis darum befragen, sondern müssen seine Erklärung der Bußpsalmen, seine Votivmessen, sein Buch De virtutibus et vitiis und seine Briefe lesen. In diesen Schriften begegnet uns Alkuin als ein Mensch, der um die Befreiung von der Sündennot ringt und Himmel und Erde in Bewegung setzt, um ihm fürbittend in diesem Kampf um sein persönliches Heil beizustehen. In ihnen entwickelt er eine Wärme und Beredsamkeit, die wir in seinen „theologischen" Schriften nicht oder nur ganz selten finden. Denn, so könnte man in etwas überspitzter Weise sagen, in der „Theologie" geht es eben „nur" um Gott, um die Wahrheit, um die Reinheit der Lehre und die Einheit des Glaubens. In der Liturgie aber, im Beten und in der Mühe um die Loslösung aus Welt und Sünde geht es um das ganz persönliche Schicksal des Einzelnen.

Das wird bis zu einem gewissen Grad immer so sein, wo der Mensch sich einerseits mit den Mitteln der wissenschaftlichen Methode um die gedankliche Bewältigung des Glaubens bemüht und andererseits durch ein Leben aus der Liebe seinem Gott näherkommen will. Trotzdem ist es wohl gerechtfertigt, darauf hinzuweisen, daß diese Spannung zwischen Lehre und Leben bei Alkuin schon recht deutlich und, wenn auch unbewußt, objektiviert wurde, wie wir es in der Gegenüberstellung der Werke De fide S. Trinitatis und De virtutibus et vitiis gesehen haben.

[444] In diesem Sinn beurteilt L. Scheffczyk, Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit 23, die karolingische Theologie.

ZUSAMMENFASSUNG

Wir haben in der vorliegenden Arbeit nur „ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeit" behandelt und daher viele Fragen beiseite gelassen, die in einer umfangreicheren Studie hätten mit berücksichtigt werden können. Was jedoch gesagt wurde, genügt, um zu zeigen, wie Alkuin vermittelnd zwischen Antike und Mittelalter stand.

Wenn wir abschließend versuchen, uns über die Ergebnisse unserer Arbeit Rechenschaft zu geben, so ist zunächst festzustellen, daß sich die These von dem kontinuierlichen Wandel zwischen Antike und Mittelalter auch am Werk Alkuins bestätigt. Die Gründe für diesen Wandel liegen auf dem Gebiet der Dogmenentwicklung und der völkischen Eigenart. Sie führten zu einer Frömmigkeit, die stark subjektive und aszetisch-moralisierende Züge aufweist. Darin stimmt das Ergebnis unserer Arbeit mit dem überein, was E. Iserloh am Briefwechsel des heiligen Bonifatius nachgewiesen hat.

Die Andacht zur allerheiligsten Dreifaltigkeit, zur Gottesmutter und zu den Heiligen sind Themen, die durch Alkuin einen bleibenden Platz in der offiziellen Liturgie fanden. Er hat damit eine Entwicklung fixiert, die lange vor ihm begonnen hatte. Aber es ist zu beachten, daß mindestens im Fall der Dreifaltigkeits- und der Marienfrömmigkeit die persönliche Religiosität Alkuins nicht ganz mit seinem liturgischen Schaffen übereinstimmte, da er in seinen außerliturgischen Schriften keine besondere Andacht zur allerheiligsten Dreifaltigkeit oder zur Gottesmutter verrät. Ob man diese Spannung zwischen liturgischer und privater Frömmigkeit als Parallele zu der sich abzeichnenden Trennung zwischen Theologie und Frömmigkeit verstehen darf, muß dahingestellt bleiben. In den Schriften Alkuins läßt sich darüber nichts ausmachen.

Im übrigen war für Alkuin noch immer Christus der unbedingte Mittelpunkt des religiösen Lebens. Allerdings nicht so sehr der Christus der theologischen Schriften „in einer Person und zwei Naturen", sondern der im Kampf gegen Arius und im Sieg über die heidnischen Götter zum Gottkönig gewordene *Deus Christus*.

Daß sich zwischen ihm, der voll göttlicher Erhabenheit und Macht in der Herrlichkeit der Himmelsburg thront und dem Menschen, der im Bewußtsein seiner Sündigkeit auf der dunklen Erde dem Tod und dem Gericht entgegenpilgert, eine tiefe Kluft auftat, in die nach und nach Engel und Heilige, Priester und Mönche als fürbittende Mächte eintraten, unterstreicht nur noch mehr den Abstand zwischen Christus und dem Sünder. Es war deutliche Folgeerscheinung des so gewandelten Christusbildes, wenn auch die himmlische und die irdische Kirche immer weiter auseinanderrückten. Eine Erscheinung, die außer in der theologischen Lehrentwicklung auch tief in kulturhistorischen und kirchenpolitischen Gegebenheiten gründete.

Es nimmt daher nicht wunder, daß das Gnaden- und Erlösungsbewußtsein der Christen, die gleichsam aus der *communio sanctorum* herausgefallen waren, allmählich immer mehr schwand und einem tiefen Sündenbewußtsein Platz machte. Denn auch Gottes Gnade wurde nicht so sehr als den Menschen vergöttlichende Einwohnung des Geistes, sondern mehr als Gottes barmherzige Huld begriffen. Verdienst und Lohn traten dementsprechend stärker in den Vordergrund. Auch hierin erweist sich Alkuin als geistesverwandt mit seinem großen Landsmann Bonifatius.

Wenn wir nach den Quellen fragen, aus denen sich die Frömmigkeit Alkuins nährte, so zeigt sich von neuem, daß er eine ausgleichende und vermittelnde Stellung einnahm. Denn nicht nur von Rom, dem er sich als Angelsachse besonders verpflichtet fühlte, sondern auch aus dem Osten nahm er über Spanien und Irland zahlreiche Einflüsse auf. So stand er nicht nur zwischen Antike und Mittelalter, sondern bildete auch eine Brücke zwischen der *Romana auctoritas* und dem altspanischen, iroschottischen und gallikanischen Raum.

ZUR STELLUNG ALKUINS AUF DEM FRANKFURTER KONZIL (794)

Von Hans Bernhard Meyer S. J., Innsbruck

Albert Hauck schreibt in seiner Kirchengeschichte Deutschlands: „Seit 793 ist er (Alkuin) der neuen Heimat treu geblieben. Es ist bezeichnend für ihn, daß er auf der Frankfurter Synode von 794 sich in aller Form in die Gebetsgemeinschaft der deutschen Kirche aufnehmen ließ. Karl selbst hat seinen Wunsch der Synode vorgetragen"[1].

Haucks Annahme, daß es eine Gebetsgemeinschaft der deutschen Kirche gegeben habe, stützt sich auf das caput 56 des Frankfurter Kapitulare von 794. Es heißt dort:

Commonuit etiam (Karl d. Gr.) *ut Aliquinum* (Alkuin) *ipsa sancta synodus in suo consortio sive orationibus recipere dignaretur, eo quod esset vir in ecclesiasticis doctrinis eruditus. Omnis namque synodus secundum ammonitionem domni regis consensit et eum in eorum consortio sive in orationibus receperunt*[2].

Auch Hans v. Schubert schreibt in seiner Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter: „Auf der Synode von Frankfurt hat Karl selbst für den in den kirchlichen Wissenschaften gelehrten Mann', den rhetor Britannicus, wie die kleinen Lorscher Annalen sagen, Aufnahme in die Gebetsgemeinschaft der fränkischen Kirche erbeten"[3]. Als Belegstelle wird auch hier das caput 56 des Frankfurter Kapitulare herangezogen.

Gab es zur Zeit Alkuins eine Gebetsgemeinschaft der fränkischen bzw. deutschen Kirche? Bei der Durchsicht der Quellen findet man dafür keine Anhaltspunkte außer dem angeführten Kapitulare. Gebetsverbrüderungen bestanden auf dem Kontinent schon vor Alkuin[4]. Sie sind vor allem von den angelsächsischen Missionaren gefördert worden, die sich bei ihrer Arbeit der Gebetsunterstützung der zuhause lebenden Brüder und Freunde versichern wollten und nach und nach auch in ihrem festländischen Wirkungsbereich Gebetsverbrüderungen eingingen. Derartige Zusammenschlüsse blieben zunächst fast ausschließlich auf klerikale Kreise beschränkt und verbreiteten sich erst allmählich auch unter den Laien[5]. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß diese Einrichtung in geistlichen Kreisen entstand und die gegenseitige Hilfeleistung in Gebeten bestand, wie sie im kirchlichen Stundengebet verrichtet werden, bzw. in der Kommemoration während der heiligen Messe, die damals vor allem in

[1] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II³/⁴, Leipzig 1912, S. 134.
[2] MGH Leg. II, Cap. Reg. Franc. I, S. 78, n. 56.
[3] H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, S. 374. In offenbarer Abhängigkeit sagt Heinz Löwe: „... jetzt aber ließ er (Alkuin) sich in aller Form in die Gebetsgemeinschaft der fränkischen Kirche aufnehmen, als deren Glied er in den nächsten Jahren die theologische Auseinandersetzung mit den Adoptianisten ... führte." Belegstelle ist keine vermerkt (bei Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 2. Heft, Die Karolinger, Weimar 1953, S. 226). Bei Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, Berlin 1885, findet sich noch keine entsprechende Bemerkung.
[4] S. die Beispiele, die Anm. 5 zitiert werden.
[5] Vgl. mehrere Stellen im Briefwechsel des hl. Bonifatius (MGH Ep. III, S. 288. 297. 309. 410. 431). — Die Gebetsgemeinschaften, die auf den Synoden von Attigny (762) und Dingolfing (769—71) von fränkischen bzw. bayrischen Prälaten geschlossen wurden, tragen den Charakter persönlicher Verpflichtung. Daß sie sich nur auf Suffragien nach dem Tod beziehen, geht aus den Texten eindeutig hervor und macht es unwahrscheinlich, daß sich aus ihnen irgendwelche präsdiktionelle Folgerungen ergaben (s. Hefele, Conciliengeschichte III, 2. Aufl., Freiburg 1877, S. 602. 611).

den Klöstern und Bischofskirchen schon häufiger gefeiert wurde[6]. Solche Gemeinschaften hatten jedoch privaten Charakter, und es lassen sich keine Anzeichen dafür feststellen, daß sich aus ihnen öffentlich-rechtliche oder kirchenamtliche Folgen ergeben hätten. In diese Richtung weist auch die Tatsache, daß das Hauptgewicht der Gebetsverbrüderungen sich darauf verlagerte, den Verstorbenen die Gebetshilfe der Überlebenden zu sichern. Man sandte sich gegenseitig ihre Namen zu und hatte dann je nach den eingegangenen Verpflichtungen eine bestimmte Anzahl Messen zu lesen und Gebete zu verrichten.

Es gab freilich auch Gebetsgemeinschaften, die durch ihre Mitglieder einen irgendwie „offiziellen" Charakter erhielten. So schrieben z. B. König Alhred und Königin Osgeofu von Northumbrien an den Bischof Lul von Mainz, daß er ihre und die Namen ihrer Freunde und Verwandten in der *litterarum custodia* aufbewahren und für sie beten lassen möge. Sie hätten in den Klöstern ihres Herrschaftsgebietes dasselbe bezüglich Luls und aller jener veranlaßt, die auf der von ihm übersandten Namensliste stünden[7]. Ein anderes Beispiel bezieht sich auf den Welt- und Ordensklerus Bayerns, der sich auf einer Synode des Jahres 805 zu einer Gebetsgemeinschaft zusammenschloß. Aber auch solche Vereinigungen hatten keinen ausgesprochen öffentlich-rechtlichen Charakter[8]. Es ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, daß man durch Beitritt zu einer „Gebetsgemeinschaft" jurisdiktionell zu einer anderen Kirche „übertreten" konnte. Auch im Text des caput 56 findet diese Annahme keine Stütze.

Die Synode wird um Aufnahme Alkuins gebeten und gewährt sie. Das könnte ein Akt der versammelten Bischöfe sein, sofern sie die fränkische Kirche vertreten. Aber wenn die Synode Alkuin *in suo consortio sive orationibus* aufnehmen soll und diese Bitte Karls damit begründet wird, daß Alkuin ein „in der kirchlichen Lehre bewanderter" Mann sei, dann liegt es nahe, daran zu denken, daß eine Synode, die über dogmatische Fragen zu befinden hatte, den Leiter der Palastschule vor allem wegen seiner theologischen Kenntnisse schätzte. Denn in Frankfurt wurde über den Adoptianismus und die Bildertheologie verhandelt. Worauf bezog sich aber dann die Bitte Karls des Großen, und was wurde von den Bischöfen gewährt, wenn sie Alkuin aufnahmen?[9]

Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, was man unter *consortium* und *oratio* zu verstehen hat. An eine Gebetsgemeinschaft könnte man denken, wenn von *consortium orationum* die Rede wäre, obwohl das kein geläufiger Ausdruck für derartige Zusammenschlüsse war. Sie wurden häufig *communio* genannt[10]. *Consortium* hatte mehr rechtlichen Charakter[11]. Man sollte auch die

[6] Vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, 4. Aufl., Wien 1958, I, 285ff.

[7] Ep. 121 (MGH Ep. III, S. 410).

[8] Conc. Baiuwaricum, a. 805 mense maio (MGH Leg. Conc. II, S. 233). Vgl. auch die Gebetsverbrüderung des Diözesanklerus auf dem Conc. Cenomannicum. 12. 5. 840 (ebd. S. 784ff) und die Beispiele von Anm. 5.

[9] Hefele, Conciliengeschichte III², Freiburg 1877, S. 693 übersetzt c. 56: „Auch ersuchte er die Versammlung, sie möge Alcuin, weil er in den kirchlichen Wissenschaften sehr gelehrt sei, in ihre Gemeinschaft und in ihr Gebet aufnehmen ..." Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles III², Paris 1910, S. 1060 gibt die entscheidenden Worte ebenfalls mit „dans sa communion et dans ses prières" wieder.

[10] Vgl. Epp. Bonifatii, Ep. 38 (MGH Ep. III, S. 288), Ep. 49 (ebd., S. 297), Ep. 55 (ebd. S. 309) und viele ähnliche Stellen.

Der Terminus *consortium* ist in diesem Zusammenhang eher selten und könnte damit zusammenhängen, daß man in späterer Zeit Schenkungen machte, durch die man ein „Recht" auf das geistliche *consortium* eines Klosters erwarb. Im übrigen geht aber auch ein solches Verhältnis nicht über den privatrechtlichen Rahmen hinaus. Vgl. hierzu G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter II. Paderborn 1926, S. 199ff und G. Meersseman, Klerikervereine: Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengeschichte 46 (1952) 81ff.

beiordnung von *consortium* und *orationes* durch *sive* beachten. Denn *sive* verbindet gewöhnlich zwei Begriffe, die dieselbe Sache bezeichnen.

Wenden wir uns zuerst dem Begriff *consortium* zu. Wir sahen schon, daß er mehr in die rechtliche Sphäre gehört. Das legt die Vermutung nahe, daß in unserem Fall mit *consortium* die stimmberechtigten Konzilsväter gemeint sind. Diese Gruppe bestand in der Regel aus Bischöfen, während alle übrigen am Konzil beteiligten Kleriker rein beratende Funktionen auszuüben hatten, soweit sie nicht überhaupt nur für organisatorische und gottesdienstliche Dienstleistungen herangezogen wurden. Deshalb war die Diskussion, Annahme und Unterzeichnung der Konzilsbeschlüsse Sache der Bischöfe (wenn wir von der wechselnden Stellung von Kaisern und Königen absehen). Sie stellen im caput 56 des Frankfurter Konzils fest, daß man sie um Zulassung Alkuins in ihr *consortium* gebeten habe und daß sie diesem Wunsch entsprächen. Wenn sich andere Texte finden lassen, die zeigen, daß man unter *consortium* eine Versammlung verstand, die über kirchliche Angelegenheiten beriet, so darf man für den Text des Frankfurter Kapitulare dasselbe annehmen.

Aus der Zeit Alkuins ist uns nur ein solcher Text bekannt geworden. Bischof Walter von Orleans (867) nennt die Dekanatsversammlungen seiner Geistlichen *consortia*[12]. Sonst hießen Konzilien u. ä. Versammlungen *synodus, synodalis conventus, sacerdotale collegium, concilium* u. ä.[13].

Du Cange gibt unter *consortium* eine weitere Stelle an, die dieselbe Verwendung bezeugen soll, aber eher von einer Art Bruderschaft zu verstehen ist. Sie gehört ebenfalls in das 9. Jahrhundert[14]. Auch in dem Material für das Mittellateinische Wörterbuch, das in München liegt, finden sich einige Stellen aus dem 10. bis 13. Jahrhundert, die die Verwendung von *consortium* im kirchenrechtlichen Sinn belegen:

Maculam ... hanc ... maturius ablui precipe, quia non post multos dies beatae huius mansionis consortium et sanctorum Patrum ... concessum voti compos percipies[15].

---

[11] Die Verwendung von *consortium* konzentriert sich vor allem auf Stellen, die einen rechtlichen Sachverhalt ausdrücken: *regni (imperii) consortium* für Mitregentenschaft bzw. für die Stellung der Königin; *coniugale consortium* für die eheliche Gemeinschaft, *sacerdotale consortium* für eine Konzilsversammlung, *sanctorum (christianorum) consortium* für die kirchliche Gemeinschaft, aus der man durch die Exkommunikation ausgeschlossen wird (MGH Leg. Conc. II, S. 129. 163. 204). Für weitere Belegstellen sei auf die Indices der entsprechenden Bände in den MGH verwiesen. — Auch die Anrainer mit gemeinsamen Besitzgrenzen werden *consortes* genannt. — Unter dem Material für das Mittellateinische Wörterbuch in München fand sich keine Belegstelle für *consortium* im Sinn von Gebetsgemeinschaft.

[12] PL 119, 725. Vgl. Meersseman, Klerikervereine, S. 46 Anm. 1. (Dem Verf. sind allerdings zwei Versehen unterlaufen: es handelt sich bei dem Bischof um Walter von Orleans, nicht von Soissons, und der Text steht bei Migne PL 129, 738, nicht ebd. 725.)

[13] Vgl. Bonifatius, Ep. 77 (MGH Ep. III, S. 349), Ep. 78 (ebd., S. 351), Ep. 80 (ebd,. S. 358); Conc. Francofurdense 794 (MGH Leg. Conc. II, S. 129. 163); Conc. Romanum 798 (ebd., S. 204); Conc. Parisiense 829 (ebd., S. 624).

[14] Du Cange-Favre, Glossarium mediae et infimae Latinitatis (Niort 1883/87) s. v. ‚Consortium': *Conventus et congregatio presbyterorum, cum scil. invicem de rebus ecclesiasticis et parochiarum suarum deliberant.* Die erste Belegstelle stammt vom Konzil v. Nantes (895—900) c. 15 (Mansi XVIII, 170), die zweite ist die bereits angeführte von Walter v. Orleans.

[15] Lamb. Hersf. annal. (MG Script. rer. Germ., ad ann. 1075, S. 249). Es handelt sich um die Beschreibung der Vision eines himmlischen „Konzils" von verstorbenen Bischöfen.

... *confirmavit, eum* (Erzbischof v. Magdeburg) ... *primatum habere ... archiepiscoporum, qui in Germania ordinati sunt, ... et inter cardinales episcopos Romanae sedis consortium habere*[16].

... *quod quicumque confratrum nostrorum ... constitutus in subdiaconum esset promotus per consequens consortium et vocem in capitulo ... obtineret*[17].

... *omnes ab ecclesiasticis beneficiis et chori consortio sub pena excommunicationis sunt sequestrati*[18].

Der zweite Text geht bis in das 10. Jahrhundert zurück (970). Aber auch die jüngeren Texte spiegeln sicher einen älteren Sprachgebrauch wider.

Consortium ist also ein Wort, das im kirchlichen wie im weltlichen Bereich eine rechtlich verfaßte Gemeinschaft bezeichnete. Es wurde (auch) für Zusammenkünfte verwendet, bei denen Kleriker über kirchliche Angelegenheiten berieten. An manchen Stellen erscheint es im Zusammenhang mit der Stimmberechtigung. Obgleich die Belege zum Teil aus späterer Zeit stammen, wird man annehmen dürfen, daß sie einen älteren Sprachgebrauch wiedergeben, zumal auch aus dem 9. und 10. Jahrhundert Texte angeführt werden können. Daher darf man wohl sagen, daß beim Frankfurter Konzil für Alkuin die Gewährung von Sitz und Stimme unter den Konzilsteilnehmern beantragt und gewährt wurde.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß *consortium* und *oratio* im Text des caput 56 durch *sive* verknüpft sind. Läßt sich nachweisen, daß dieser grammatikalischen Verbindung eine sachliche Verwandtschaft entspricht?

Bei Alkuin selbst findet sich *oratio* nicht nur im Sinne von Gebet, sondern auch in der klassischen Bedeutung von Rede usw.[19]. Außerdem bezeichnet er sich gegenüber Karl dem Großen als *fidelis orator*, was wohl Ratgeber, Berater bedeutet[20]. Er übernimmt damit einen Sprachgebrauch, der sich vor und nach ihm belegen läßt[21]. Noch bedeutsamer ist, daß man *oratio* im kirchlichen Bereich im Sinn von Beratung, Berichterstattung verwandte. So heißt es z. B. im Liber diurnus, der etwa Mitte des 7. Jahrhunderts geschrieben sein dürfte: *Venit autem et Benedictus archiepiscopus Mediolanensis orationis voto, ut suo se pontifici praesentaret*[21].

Ganz ähnlich schreibt Gregor III. (731—741) an den fränkischen Klerus und an die Edeln des Reiches:

---

[16] Annal. Magdeburgens., a. 970 (MGH Script. XVI, S. 151).

[17] Chart. episcopatus Augustani (Mon. Boica XXXIII, S. 57).

[18] Notae Emm. II. (MGH Script. XVII, S. 574).

[19] So z. B. in seiner Grammatik (PL 101, 858A), Rhetorik (ebd. 929ff), Dialektik (ebd. 947C). In seinen 4 Büchern gegen Elipand von Toledo III, 1 heißt es: *Dum Spiritu sancto gubernante orationis nostrae navigium de fragosis disputationum locis ad portum liberae locutionis perveniret* ... (PL 101, 271A). Eine ganz ähnliche Stelle findet sich im Schreiben Hadrians I. über den Adoptianismus an die Bischöfe Spaniens: *Series enim prolixae orationis* (d. i. der Zurückweisung der Irrlehre) *iam iamque suspensum exposcit versiculi punctum* (MGH Leg. Conc. II, S. 129). Auch hier ist *oratio* inhaltlich mit einer theologischen Erörterung identisch.

[20] Ep. 177 (MGH Ep. IV, S. 292) im Titel des Briefes. Vgl. hierzu G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte III[2], Berlin 1883, S. 531 Anm. 2, wo der terminus *orator* für die Zeit Ludwigs des Frommen mit „Rat des karolingischen Königs" wiedergegeben wird. S. hierzu die Urkunde 227a (MGH Dipl. Karol. I, S. 308) aus dieser Zeit, in der Abt Autpertus *orator* Karls d. Gr. genannt wird.

[21] Vgl. Liber diurnus Romanorum Pontificum, ed. v. Sickel, Wien 1889, S. 55. 58 (vor 700); Conc. Aquisgranense, a. 836 (MGH Leg. Conc. II, S. 730), Conc. in Francia habitum 818/19—829 (ebd., S. 595); Leo III., Ep. 5 (MGH Ep. V, S. 95).

(Bonifatius) ... post multum temporis ... orationis causa liminibus sacris beatorum principum apostolorum Petri ac Pauli praesentandus advenit. Qui, perfecta oratione, ad acceptum laborem, angelo Domini previante, a nobis est absolutus[22].

... et post temporum spatia orationis causa ad limina beatorum principum apostolorum sese presentavit et, quae ad salutem animarum pertinent, a nobis exposcit imbueri: nos Deo favente ut sacra docet scriptura eum edocentes, ad vos, karissimi, remeandum absolvimus, hortantes vos in Domino, ut digne suscipiatis ab eo verbum exhortationis[23].

Im selben Sinn schreibt Bonifatius an den Präfekten Regeberhtus:

Dignitatis tuae clementiam obsecramus precibus, ut hunc missum litterarum mearum, Romam pergentem propter responsa ecclesiastica et orationum causa, per vestros fines conservatum transire permittatis ...[24].

Die angeführten Texte zeigen, daß man mit *oratio* zumindest manchmal nicht Gebet sondern Beratungen meinte, die mit einem Bericht über den Stand der betreffenden Kirche verbunden waren. Das beweist der Kontext und die Tatsache, daß Bonifatius nach der *oratio* offiziell vom Papst entlassen *(absolvere)* wurde. Auch der Ausdruck *sese ad limina presentare* klingt offiziell. Außerdem teilte Bonifatius seinen in Deutschland zurückgebliebenen Gefährten mit, daß er erst wieder zurückkehren könne, wenn das *sacerdotum concilium*, bzw. *synodus consultum* stattgefunden habe, das offenbar seinetwegen vom Papst anberaumt wurde[24a]. So könnte es sein, daß in den oben zitierten Briefen *oratio* diese Versammlung bezeichnet, die offenbar mit Bonifatius über die kirchlichen Angelegenheiten des Frankenreiches beraten sollte.

Ein weiteres Zeugnis für diese Wortbedeutung findet sich in den Konzilsakten von Thionsville (835). Dort wurde unter anderem die Absetzung eines unwürdigen Bischofs Ebo verhandelt und beschlossen:

... ut a ministerio recederet pontificali et aliis orationum officiis ...[25].

Damit ist wohl gemeint, daß Ebo die bischöflichen Funktionen nicht mehr ausüben durfte und außerdem Sitz und Stimme in der Versammlung der Bischöfe verlor.

Oratio wird also im Kapitulare von Frankfurt „Beratungen" meinen. Denn die angeführten Texte belegen diese Verwendung des Wortes für die Zeit vor und nach Alkuin. Es kann sich dabei wohl nur um die Beratungen der Konzilsväter gehandelt haben, an denen Alkuin, der nur Diakon war, an sich nur vorbereitend in der Stellung eines „Konzilstheologen" hätte Anteil nehmen können. Setzen wir diesen Wortsinn von *oratio* voraus, dann erscheint die grammatikalische Verbindung *consortium sive orationes* auch sachlich gerechtfertigt, da sowohl *consortium* als auch *oratio* dem Rechtsbereich angehören und der erste Begriff die Gemeinschaft, der zweite deren Tätigkeit bezeichnet.

Zusammenfassend kann man sagen: Eine Gebetsgemeinschaft der fränkischen Kirche hat es zur Zeit Alkuins nicht gegeben, und die bestehenden Gebetsverbrüderungen hatten privaten Charakter. Alkuin wurde wegen seiner theo-

[22] Ep. 42 (MGH Ep. III, S. 290).
[23] Ep. 43 (ebd., S. 291).
[24] Ep. 95 (ebd., S. 382). Vgl. auch das Formular für einen Geleitbrief für Romreisende (MGH Formulae, S. 104).
[24a] Ep. 41 (ebd., S. 290).
[25] MGH Leg. Conc. II, S. 703.
[25a] In diesem Zusammenhang kommt den Texten, die wir oben (Anm. 15 und 17) angeführt haben, besondere Bedeutung zu, weil zweimal neben *consortium* auch das Stimmrecht erwähnt wird. Außerdem ist zu bedenken, daß die Stellung eines Diakons zur Zeit Alkuins sehr bedeutend war und daß Alkuin Abt gewesen ist.

logischen Kenntnisse der Synode empfohlen und von ihr aufgenommen. Um Aufnahme in die „fränkische Kirche" hat es sich dabei nicht gehandelt. Die Synode war wegen der Bekämpfung von Irrlehren zusammengerufen worden und kleidete ihren Beschluß in Worte, die bedeuten, daß Alkuin, obgleich er nur Diakon war, unter den Konzilsvätern Sitz und Stimme erhielt[25a]. Dieses Ergebnis finden wir bei namhaften Autoren bestätigt.

Mabillon sagt: ... *anno 794 interfuit Concilio Frankofurtensi, in quo eius opera tantum valuit, ut Patres ipsum in suffragiorum partem acceperint, edito decreto quod concilii postremum est*[26]. Emile Amann vertritt dieselbe Ansicht: „(Alcuin) était à peine considéré comme un étranger. Le roi demanda même que voix délibérative lui fût accordée, bien qu'il ne fût pas prêtre"[27]. Es gibt freilich auch Erklärungen des caput 56, die weniger weit gehen[28]. Aber wir glauben, daß man sich mit guten Gründen der von Mabillon und Amann vertretenen Ansicht anschließen kann. Außer den bereits angeführten Beweisen spricht auch das Ergebnis einer Studie dafür, die L. Wallach vor wenigen Jahren veröffentlicht hat[29]. Er weist mit guten Gründen die Autorschaft Alkuins für den Brief Karls des Großen an Elipand von Toledo nach[30] und kommt auch für das Synodale der Fränkischen Bischöfe[31] zu dem Schluß, daß es Alkuin zum Verfasser habe. Was die Stellung Alkuins auf dem Konzil betrifft, so meint er, daß sein niedriger Rang als Diakon kaum seine wirkliche Stellung beeinflußt habe. Über die Frage, ob Alkuin an den öffentlichen Diskussionen teilgenommen und Stimmrecht gehabt habe, könne man solange nichts Sicheres sagen, als die Unterschriften des Kapitulare nicht gefunden werden[32].

Es scheint, daß Wallach zu der Annahme neigt, Alkuin sei sehr geachtet und bedeutend gewesen, habe aber wohl doch kein Stimmrecht gehabt, sondern eher die Rolle eines Konzilstheologen gespielt. Wozu trat aber dann Karl der Große mit einer Bitte auf, deren Gewährung eigens in das Kapitulare aufgenommen wurde? Als Konzilstheologe eines Bischofs oder des Königs hätte Alkuin ohnedies wirken können. Man wird, um die Existenz und den Wortlaut des caput 56 erklären zu können, mindestens annehmen müssen, daß Alkuin entscheidend an den Beratungen teilnahm und sie nicht etwa nur vorbereitete. Darüber hinaus ist es wahrscheinlich, daß er auch Stimmrecht besaß. Die einzigartige Stellung Alkuins im Reich Karl des Großen, die Wallach mit Recht hervorhebt, wird dadurch nur um so deutlicher sichtbar.

---

[26] Mabillon, Acta Sanctorum Ord. S. Benedicti. Elogium historicum B. Alcuini (PL 101, 1425A).

[27] E. Amann, L'époque carolingienne (Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise VI), Paris 1947, S. 142.

[28] Fr. Monnier, Alcuin et Charlemagne, 2. Aufl., Paris 1863, S. 175, schreibt: „Charles avait prié l'assemblée d'admettre Alcuin dans sa société, de lui accorder une part de ses prières. C'était lui donner, pour parler, le rang d'un évêque." Zu dieser Interpretation möchten wir bemerken, daß *orationes* nicht „prières", sondern eben Beratungen sind, und daß man über das Recht zur Diskussion hinaus auch auf das Stimmrecht denken kann. Froben Forster, Dissertatio de haeresi Elipandi et Felicis (PL 101, 317) meint, daß das am Ende des Kapitulare stehende caput 56 bedeute: *Alcuinum, etsi natione extraneum, finita iamiam synodo, non pro hac solum vice, sed pro futuris quoque ecclesiasticis negotiis, a Germanis, Gallis, Italisque in consortium fuisse receptum.* Auch hier wird (nicht nur, aber zumindest auch) für die Frankfurter Synode angenommen, daß Alkuin besonderen Anteil an deren Beratungen hatte. Unsere Interpretation unterscheidet sich auch von der Forsters insofern, als sie mehr behauptet.

[29] L. Wallach, Charlemagne and Alcuin: Traditio 9 (1953) 127–154.

[30] Ebd., S. 129–136.

[31] Ebd., S. 136–141.

[32] Ebd., S. 140.

UM DIE HERKUNFT DER DREIFALTIGKEITSPRÄFATION

Von Jos. A. Jungmann S. J., Innsbruck

Es ist eine bekannte Tatsache, daß im religiösen Bewußtsein der alten Kirche und insbesondere in ihrem liturgischen Gebet bis ins 4. Jahrhundert und darüber hinaus als selbstverständlicher Hintergrund das Schema galt: zu Gott dem Vater durch Christus im Heiligen Geist. Dieses Formgesetz ist besonders im römischen Bereich und in der römischen Liturgie auch später lange Zeit maßgebend geblieben. Als typisches Beispiel mag das Wort von Leo dem Großen stehen, der in seiner ersten Weihnachtspredigt die Folgerungen aus dem Festgeheimnis mit dem Aufruf einleitet: *Agamus ergo, dilectissimi, gratias Deo Patri per Filium eius in Spiritu Sancto.*

Das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit, gesehen in seiner heilsökonomischen Bedeutung, beherrscht also den Aufstieg zu Gott, so wie es ja auch für das Herabkommen der göttlichen Gnade das Grundgesetz darstellt. Dagegen spielt dasselbe Geheimnis, nach der Seite der innergöttlichen Beziehungen betrachtet, in der Gebetssprache der älteren römischen Liturgie kaum eine Rolle. Eine Gebetsanrede dieser Art, etwa *Sancta Trinitas*, oder ein Abgehen von der Nennung des gottmenschlichen Mittlers in den Gebetsschlüssen zugunsten einer ausschließlich anbetenden Haltung gegenüber dem Gottessohn, kommt in den älteren römischen Sakramentaren nicht vor, während etwa die byzantinische, aber auch die mozarabische Liturgie einen solchen Übergang früh vollzogen haben und beständig die Namen der drei göttlichen Personen konnumerierend in ihr Gebet einfügen.

Umso auffälliger ist es, daß die heutige römische Liturgie, die ja seit tausend Jahren zu einer römisch-fränkischen Liturgie geworden ist, einen ziemlich starken Einschlag derartiger Formulierungen aufweist. Oder sollten doch auch trinitarische Formulierungen der zweiten Art auf genuin-römische Überlieferung zurückgehen? Das ist in jüngster Zeit hinsichtlich der Präfation von der heiligsten Dreifaltigkeit behauptet worden, die ja eines der wichtigsten Beispiele darstellt. Es sollen darum hier einige einschlägige Erscheinungen näher geprüft werden.

I.

Es ist allbekannt, daß das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit nicht in Rom, sondern in den nördlichen Ländern entstanden ist, wahrscheinlich in einem der Reformklöster des 9./10. Jahrhunderts[1]. Das zugehörige Offizium wird ungefähr derselben Zeit entstammen. Wesentliche Stücke daraus, und zwar einige der Antiphonen, die für dieses Offizium so charakteristisch sind, sind zuerst in einer Erlanger Handschrift als Eintrag des 10. Jahrhunderts festgestellt worden[2]. Das Bezeichnende daran und ein Moment, das die Arbeitsweise von Verfassern solcher Texte beleuchtet, ist, daß für diese Antiphonen das Werk eines römischen Autors des 4. Jahrhunderts verwertet ist, nämlich Verse aus dem dritten der drei Hymnen De Trinitate des Marius Victorinus Afer[3], des neuplatonischen Philosophen, der in vorgerücktem Alter Christ geworden war und in etwas eigenwilliger Weise den Kampf gegen den Arianismus aufgenommen hat. Dieser Zusammenhang ist schon seit langem bekannt[4]; doch lohnt es sich, die Erscheinung

[1] Siehe darüber zuletzt W. Dürig, Dreifaltigkeitsfest: LThK² III (1959) 562.

[2] A. Klaus, Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse, Werl 1938, 115f.

[3] PL 8, 1143—1146. — Die Echtheit dieser Hymnen ist von P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne III (Paris 1905), in Schutz genommen worden.

[4] Sie wird z. B. vermerkt von A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche V, 1, Mainz 1829, 272.

etwas näher ins Auge zu fassen. Die Gegenüberstellung der am meisten typischen Fälle dürfte für sich sprechen.

Römisches Brevier (Matutin):	Victorinus Afer:
3. Ant.: *Te semper idem esse, vivere, et intelligere, profitemur.*	v. 10: *Existentia, vita, cognitio: o beata Trinitas.*
6. Ant.: *Libera nos, salva nos, vivifica nos, o beata Trinitas.*	v. 60: *Libera nos, et salva nos, justifica nos: o beata Trinitas.*
7. Ant.: *Caritas Pater est, gratia Filius, communicatio Spiritus Sanctus, o beata Trinitas.*	v. 12: *Caritas Deus est, gratia Christus, communicatio Sanctus Spiritus: o beata Trinitas.*

Am meisten fällt auf die ungewöhnliche Verbindung der zweiten göttlichen Person mit dem Begriff *vivere* (*vita*) und der dritten mit dem Begriff *intelligere* (*cognitio*) im ersten Beispiel. Victorinus Afer hat die drei Grundbegriffe zur Erfassung der Dreieinigkeit: Sein, Leben, Erkennen, aus seiner neuplatonischen Philosophie mitgebracht und sie nun hier wie auch in seinen übrigen Schriften gegen die Arianer aufgeboten. Und zwar scheint er seine Begriffsdreiheit in dieser Reihenfolge vorgefunden zu haben bei Porphyrius, der (in einer verlorenen Schrift) entsprechend den Stufen der begrenzten Wesen in seiner *arbor Porphyriana* auch im höchsten Wesen eine Trias, eben Sein, Leben, Erkennen, angenommen hat[5]. Es war das ein Weg, auf dem er in der Theologie keine Gefolgschaft gefunden hat[6]. Der Eifer, die Einheit des göttlichen Wesens gegen die Arianer zu betonen, war offenbar auch der Grund, weshalb Victorinus in Vers 12 das Grußwort des Apostels 2 Kor 13, 13 einigermaßen gewalttätig umformt; es kommt ihm nur darauf an, daß in dem einen Wesen Gottes eine Dreiheit ist, für die ihm auch die Namen: Liebe, Gnade, Mitteilung gelegen kommen[7]. Außer den genannten, beinahe wörtlich übernommenen Versen sind vom Hymnus des Victorinus in unserem Offizium beeinflußt noch die 4., 5., 8. und 9. Antiphon der Matutin, ebenso das Responsorium nach der 5. Lesung. In allen diesen Fällen ist wenigstens der Ruf *o beata Trinitas* an den Text angefügt, mit dem bei Victorinus jeder der 60 Verse schließt.

Nach einem heute beliebten methodischen Grundsatz müßte man aus solchen Erscheinungen schließen, daß wenigstens der psalmodische Teil unserer Festmatutin von Victorinus oder aus seiner nächsten Umgebung stammt. Die Annahme wäre in unserem Fall offenkundig sinnlos. Es kann sich nur um einen viel späteren Redaktor handeln, der ein wenig mechanisch aus dem Hymnus geschöpft hat, ohne darauf zu achten, daß Victorinus mit seiner trinitarischen Theologie völlig isoliert dastand. Werke von Victorinus gehörten im 8. Jahrhundert zu den Reichtümern der Bibliothek von York, im 9. waren sie in St. Riquier und bald auch anderswo zu finden[8]. Das ist auch die Zeit, in der die Entstehung unseres Offizium frühestens angesetzt werden kann.

II.

Der Fall mit Marius Victorinus ist ein sehr greifbarer, aber keineswegs ein alleinstehender Fall späterer liturgischer Auswertung von patristischen Texten. Es

[5] P. Séjourné, Victorinus Afer: DThC XV (1946) 2918f.

[6] Vielleicht war diese theologische Merkwürdigkeit der Grund, weshalb um die Wende des Mittelalters auch ein anderes Trinitätsoffizium in Gebrauch war, das auf Johannes Pecham zurückgeführt wurde und dessen ebenfalls einem Hymnus entnommene Antiphonen die gangbare Theologie wiedergaben. Vgl. F. Titelmannus, Liber de sacrosancta et superbenedicta Trinitate. In quo ecclesiasticum officium, quod in illius solennitate legit Romana Ecclesia, clare lucideque explanatur, Lyon 1550.

[7] Vgl. den Vers 52: *Tu, Spiritus Sancte, connexio es...*

[8] Séjourné 2890.

war das vielmehr im Bereich der gallischen Liturgien, deren Texte ja überhaupt zu rhetorischer Breite neigen und darum um so mehr Anlaß zu Anleihen hatten, ein allgemein beliebtes Verfahren. Es gibt darüber eine kleine, freilich kaum beachtete Studie von Marcel Havard[9]. Havard zeigt, wie nicht nur das die Opfermesse einleitende Stück, die sogenannte *missa* der mozarabischen Liturgie, vielfach die verkürzte Form einer richtigen Homilie oder einer Lobrede auf den betreffenden Märtyrer darstellt[10]. Auch in mehr als einer Präfation hat Havard umfangreiche Ausschnitte aus Vätertexten nachgewiesen; es sind folgende:

Augustinus, Serm. 369 (Weihnachten, mit dem Text *Lacta mater*)	Gelasianum I, 9 (Muratori I, 500f)
Augustinus, In Joh. tract. 55 (Fußwaschung)	Gründonnerstagsmesse des Missale mixtum (PL 85, 415f) und des Missale Gothicum (Muratori II, 578)
Maximus von Turin, Hom. 38 (Quadragesima: das Fasten Jesu)	Alkuinscher Anhang (Muratori II, 300)[11]
Ps.-Augustinus (PL 39, 1752: Opfer des Abraham)	Bobbio-Missale (Muratori II, 937)
Ps.-Chrysostomus (PL 17, 671: Unschuldige Kinder)	Missale Gothicum (Muratori II, 530)

Die Beispiele zeigen, daß diese Arbeitsweise nicht nur innerhalb der gallikanischen Liturgieüberlieferung geübt wurde, sondern ebenso auch noch nach der Einführung der römischen Liturgie (Alkuinscher Anhang) und gerade auch in dem Sakramentar, das erstmalig unsere Trinitätspräfation enthält, im älteren Gelasianum um die Mitte des 8. Jahrhunderts. Die gleiche Arbeitsweise setzt sich übrigens auch noch in der Folgezeit fort. Jedenfalls hat sich Alkuin in seiner liturgieschöpferischen Tätigkeit ihrer bedient, wenn er einmal einen Ambrosianischen Hymnus verwertet und anderemale aus vorliegenden gelasianischen Orationen Präfationen schafft[12].

III.

Auf diesem Hintergrund muß die Frage nach der Entstehung unserer Dreifaltigkeitspräfation gesehen werden. Nach der vergleichenden Studie von Augusto Segovia S. J.[13], deren Ergebnisse Antoine Chavasse übernimmt und erweitert[14], steht es außer Zweifel, daß hier ein Zusammenhang besteht vor allem mit Sermo 75 Leos des Großen, einer Pfingstpredigt: *Quidquid itaque de ... gloria Patris pia possunt corda concipere, hoc simul et de Filio et de Spiritu Sancto ... indifferenter intelligent.* Die Anklänge an das Kernstück unserer Präfation kann niemand verkennen: *Quod enim de tua gloria revelante te credimus, hoc de Filio tuo, hoc*

[9] M. Havard, Centonisations patristiques dans les formules liturgiques: als Anhang bei F. Cabrol, Les origines liturgiques, Paris 1906, 281–316. Ich habe auf diese Studie kurz hingewiesen gelegentlich der Besprechung der unten noch zu nennenden Veröffentlichungen von Lang und Chavasse: ZkTh 79 (1957) 371; 81 (1959) 237.

[10] Havard 285 Anm. 1.

[11] Ein weiteres Stück aus Maximus, Serm. 26 über die Fastenpflicht in der Quadragesima, wird aufgewiesen in einer Oration des Bobbio-Missales (Muratori II, 820).

[12] Vgl. die Beispiele, die H. B. Meyer in seiner Alkuinstudie erwähnt, oben 410.

[13] A. Segovia, La clausula ‚sine differentia discretionis sentimus' del Prefacio Trinitario y sus precedentes patristicos: Mélanges J. de Ghellinck I, Gembloux 1951, 375–386. Segovia schließt übrigens nur auf eine entfernte Abhängigkeit der Präfation von Leo; vgl. unten, Anm. 21.

[14] A. Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien, Tournai 1958, 254–260.

de Spiritu Sancto sine differentia discretionis sentimus. Es finden sich überdies in diesem Sermo und in zwei in der Überlieferung benachbarten Pfingstpredigten noch weitere Wendungen und Ausdrücke, die an unsere Sonntagspräfation anklingen: die Aneinanderreihung mit *hoc — hoc* (Sermo 76: *quod enim Pater est, hoc est et Filius, hoc est et Spiritus Sanctus*), das *sentire* (Sermo 77: *Ut nihil indignum ... de Trinitatis gloria sentiamus*). Auch das Wort von der *singularitas* steht in Sermo 76. In Sermo 75 erscheint auch der Ausdruck *in personarum proprietatibus*.

Sowohl das Vokabular wie auch die stilistische Fassung unserer Dreifaltigkeitspräfation, der man eine hohe Eleganz der Sprache nicht absprechen kann, scheinen also auf Leo den Großen hinzuweisen. Tatsächlich hat P. Artur Paul Lang S. V. D.[15] beinahe gleichzeitig mit der Arbeit von Chavasse an Hand ungefähr desselben Vergleichsmaterials schlechthin Leo den Großen als Verfasser zu erweisen gesucht und dafür sogar das Entstehungsdatum (11. Mai 441 oder 31. Mai 442) anzugeben gewußt. Chavasse hat eine solche Folgerung nicht gezogen, sondern nur geschlossen, man müsse in unserer Dreifaltigkeitspräfation „eine römische Arbeit erkennen, eine Arbeit, die so stark von denselben Formulierungen bestimmt ist, wie sie sich in den Predigten des heiligen Papstes Leo ausbreiten, daß es nicht wahrscheinlich erscheint, daß ihre Abfassung weit über das Ende des 5. Jahrhunderts hinaus zu verlegen ist[16]". Eine solche Vorsicht ist wohl schon deswegen notwendig, weil es angesichts der im sog. Leonianum niedergelegten liturgischen Überlieferung Roms und insbesondere der bisher erwiesenen liturgischen Textschöpfungen Leos höchst unwahrscheinlich ist, daß Leo antihäretische Formulierungen, die in Briefen und Predigten einer Kampfzeit am Platze waren, in die Liturgie und gar in das Eucharistiegebet sollte übertragen haben. Unsere Präfation steht jedenfalls als solche in scharfem Kontrast zur klassischen Periode römischer Liturgieschöpfung.

Nun wird aber nicht nur das Jahrhundert Leos des Großen, sondern auch die römische Herkunft so gut wie ausgeschlossen durch eine Feststellung, die Lang erwähnt, ohne daraus Folgerungen zu ziehen. Es ist inzwischen[17] ein Text in die Debatte geworfen worden, der mindestens ebenso sicher wie die Parallelen aus Leo bei der Abfassung unserer Präfation mitgesprochen hat. Der Diakon Ferrandus von Karthago († um 546) umschreibt die *fides catholica* gegen die Häresie und faßt zusammen: *ut, cum bene intellecta fuerit, in essentia unitas, in personis proprietas, vera quoque in maiestate adoretur aequalitas*[18].

Es kann sich also bei unserer Präfation doch erst um einen Redaktor handeln, der nach der Mitte des 6. Jahrhunderts sowohl Leos Predigten wie den Brief des Ferrandus irgendwie vor Augen hatte. Und hier ist nun weiter hinzuweisen auf die beiden mozarabischen Dreifaltigkeitspräfationen[19], deren Verwandtschaft mit unserer Präfation längst bekannt ist, die aber ebenso offensichtlich nicht

---

[15] A. P. Lang, Leo der Große und die Dreifaltigkeitspräfation: Sacris erudiri 9 (1957) 116—162. Eine ähnlich eindeutige Herleitung von Leo I. (mit Datierung auf Weihnacht 446) hat derselbe Verfasser auf Grund der Ep. 15 des Papstes für die ähnlich trinitarische Epiphaniepräfation im gleichen Gelasianum I, 2 versucht; A. P. Lang, Leo der Große und die Texte des Altgelasianums. Steyl 1957, 112ff. Ich habe meine Einwendungen gegen diese Aufstellung des sonst wertvollen Buches angemeldet ZkTh 79 (1957) 371. Auch nach Chavasse a. a. O. 210f muß das betreffende Formular jünger sein.

[16] Chavasse 257.

[17] Durch Vitale de Rosa, A proposito del prefazio della ss. Trinità: Rivista Liturgica 40 (1953) 161—162. (Nach Lang, Leo d. Gr. und die Dreifaltigkeitspräfation 119f; der Aufsatz selbst war mir nicht zugänglich.)

[18] Ferrandus, Ep. 7 n. 12 (PL 67, 939). Die Stelle erweckt nicht den Eindruck eines bloßen Zitates. Der Brief muß bald nach dem Tode des Fulgentius († 532) geschrieben sein (n. 2).

[19] M. Férotin, Le liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912, 519f. 619.

Vorlage, sondern nur Nachbildungen unseres Textes sein können[20]. Da diese Präfationen so gut wie sicher dem Hauptblock altspanischer Liturgie angehören, müssen sie vor den Maureneinfall von 711 schon vorhanden gewesen sein. Für deren Vorbild, die uns geläufige gelasianische Dreifaltigkeitspräfation, ergibt sich also der Zeitraum des späteren 6. und des 7. Jahrhunderts als mögliche Entstehungszeit und für die Lokalisierung kommt es noch einmal auf die von Lang mit solcher Bestimmtheit zurückgewiesene Annahme spanischer Herkunft hinaus, wie sie Klaus vertreten hat[21].

Der Präfation von der heiligsten Dreifaltigkeit eignet, rein für sich genommen, ohne Zweifel eine hohe Schönheit. Sie ist wie ein Triumphgesang nach der Überwindung der trinitarischen Häresien. Aber ist das ein überzeitliches Anliegen? Und insbesondere entspricht das auch der Funktion, die der Präfation als der eigentlichen Entfaltung des Eucharistiegebetes zukommt? Zwar gibt es auch in der älteren römischen Liturgie und auch im Leonianum Beispiele, in denen diese Funktion vergessen zu sein scheint, aber zu einer fast allgemeinen Erscheinung ist solches Abgleiten vom eigentlichen Sinn der Präfation doch erst in der vom antiarianischen Kampflärm erfüllten altspanischen und in der zum Peripheren neigenden gallikanischen Liturgie geworden. Wie sehr dann dem Mittelalter das Verständnis der Präfation abhanden gekommen ist, ersieht man daraus, daß man die Präfation — wie ja vielfach noch heute — als „Vorwort" zum Kanon mißverstand, ihren durch den Brauch festgelegten lauten Vortrag in der allegorischen Deutung nur als eine erste Unterbrechung der viel höher geschätzten, in der Sekreta begonnenen Stille würdigte und ihr schließlich überhaupt kaum eine besondere Bedeutung zuerkannte; es ist doch bezeichnend, wenn sogar ein Theologe wie Hugo von St. Cher († 1263) im Aufbau der Messe einen ersten Teil bis zum Sanctus reichen läßt, worauf als zweiter Teil der Kanon folgt.

Die römische Liturgie ist lange dem altchristlichen Grundsatz treu geblieben, daß im Gebet der Kirche und jedenfalls im zentralen Opfergebet der sonn- und festtäglichen Versammlung der Gläubigen vor allem jene Glaubensgedanken zur Geltung kommen sollen, mit denen die christliche Heilsordnung umschrieben und in den Gläubigen das Bewußtsein ihrer Würde und ihres Weges zu Gott wacherhalten wird. Erst in der fränkischen Umgestaltung der schon volksfremd werdenden römischen Liturgie konnte auch jene theologisch-isolierende Darstellung des Trinitätsgeheimnisses als Präfation Eingang finden, die nicht der betenden Betrachtung, sondern dem Abwehrkampf entstammte, und die so den „gelernten und tradierten Glauben", nicht aber dem betend erlebten (oder erlebbaren) Glauben zugerechnet werden muß[22]. Als regelmäßige Sonntagspräfation ist sie übrigens von Rom aus erst 1759 vorgeschrieben worden[23]. Ein Mißbehagen über diese Lösung konnte sich allerdings erst regen, seitdem in unserem Jahrhundert die liturgische Erneuerung wieder den Sinn für die wirkliche Struktur der Messe und für die Funktion der Präfation im Eucharistiegebet zurückgewonnen hat und das betende Interesse für das tiefste Geheimnis des Christentums wieder mehr dessen heilsökonomische Seite ins Auge fassen möchte.

---

[20] Den Nachweis s. bei Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien 255—257.
[21] Klaus (oben Anm. 2) 81—83. Auch A. Segovia, a. a. O. 386, läßt die Präfation spätestens gegen Ende des 7. Jh. in Spanien entstanden sein.
[22] Vgl. diese Unterscheidung in der Alkuinstudie von H. B. Meyer, oben 451.
[23] Vgl. J. A. *Jungmann*, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 223 Anm. 57.

VOM KIRCHENFÜRSTEN ZUM EINSIEDLER

Johann von Zokol († 1494)

Von Prof. Dr. Koloman Juhász, Szeged

I.

Abstammung — Wardeiner Domkapitular — Ernennung zum Bischof

Es war ein außerordentliches Ereignis und von großer Wirkung, als der aus vornehmer Familie stammende, in seinem siebenundzwanzigsten Lebensjahre zum Bischofsthron erhobene Johann von Zokol seine oberhirtliche Würde niederlegte und sich zu den Paulinereremiten zurückzog. Er war Sproß einer alten Adelsfamilie. Das begüterte und einflußreiche Geschlecht derer von Zokol de Zokol und Klein-Warda stammte aus der Ortschaft Zokol (Zakol, Szakoly) im Komitat Szaboltsch. Das Prädikat „Klein-Warda" gebrauchte erst sein Vater Peter[1], der Banus von Macho und Obergespan von Temesch[2], der Waffenbruder des berühmten Türkenbesiegers Michael von Szilágy[3]. Seine Mutter war Potenciana von Klein-Warda. Von seinen vier Brüdern war er der älteste; er schlug die geistliche Laufbahn ein. Johann von Zokol ist eine der sympathischsten Gestalten der ungarischen Geschichte; in seinem Leben verbinden sich in anziehendster Weise Glanz mit Einfachheit, Macht mit der größten Entsagung[4].

Zokol ließ sich in den Klerus der Diözese Wardein aufnehmen. Seine Studienjahre fallen in die Glanzperiode von Wardein, als Bischof Johann Vitéz[5] die Stadt zum Brennpunkt des literarischen und künstlerischen Lebens und zur Sammelstelle berühmter Humanisten machte, als ihre Schulen über vorzügliche Professoren und über alle Mittel der wissenschaftlichen Ausbildung verfügten[6]. In der Kapitelschule lenkten seine Fähigkeiten die Aufmerksamkeit des großen Kirchenfürsten auf sich, und so ernannte ihn dieser zum Domkapitular. Als das Bistum Tschanad vakant wurde[7], besaß Zokol nur die niederen Weihen[8] und stand — wie erwähnt — erst in seinem siebenundzwanzigsten Lebensjahre. König Matthias Corvinus aber beeilte sich, ihn auf den Bischofsstuhl zu erheben und betrieb beim Heiligen Stuhl seine Ernennung. Weder die Verleihungsurkunde des Königs, noch sein Schreiben an den Heiligen Stuhl sind erhalten geblieben. Es ist aber als sicher anzunehmen, daß es die Gunst des Königs war, die ihn

---

[1] „*Petrus Ciocoli* (sic!) *Joannis Canadiensis* (sic!) *nunc episcopi pater, vir impiger ac strenuus, qui exercitu a Michaele prefectus erit*". (Fogel-Iványi-Juhász, Antonius de Bonfinis, Rerum Ungaricarum Decades. Bibliotheca Scriptorum medii recentisque aevorum, Tom. III, Lipsiae 1931, Decas III. lib IX. 111.) — „*Petrus Socoli Canadiensis* (statt: *Cenadiensis* oder *Chanadiensis*) *episcopi pater, vir impiger et strenuus ne minori quidem animi magnitudine, quam rei militaris disciplina prestans*". (A. a. O. Dec. III. lib. 256.)

[2] 1458—63.

[3] Radvánszky, A zokoli és kisvárdai Zokoly-család (Die Familie Zokol de Zokol und Klein-Warda): Századok, 1868, 509.

[4] Bunyitay, A váradi püspökség története (Geschichte des Wardeiner Bistums), Nagyvárad 1883, II, 148.

[5] 1456—65.

[6] Fraknói, Egyháznagyok a magyar középkorból (Praelaten aus dem ungarischen Mittelalter), Budapest 1916, 107. — Bunyitay, a. a. O. I, 280.

[7] Am 25. 8. 1466 lebt noch Albert von Hangach (Ungarisches Reichsarchiv: Dl 16388), im Monate August desselben Jahres melden die Quellen bereits Sedisvakanz (Ung. Reichsarchiv: Liber dignitariorum ecclesiasticorum).

[8] „*canonicum Varadiensem in minoribus dumtaxat constitutum*". (Ernennungsbulle: Acta et scripta 105.) Laut einer anderen päpstlichen Schrift besaß er nur die Tonsur *(clericali duntaxat charactere insignitus)*; 2. 10. 1466. A. a. O. 107.

zum Bischofsstuhl verhalf. Ohne äußeren Einfluß hätte der Heilige Stuhl kaum einen Mann, der noch des kanonischen Alters und der Priesterweihe entbehrte, zum Bischof ernannt.

Als das Recht der Domkapitel auf die Bischofswahl aufhörte, forderte König Matthias Corvinus die Bischofsernennungen unbeschränkt für sich[9], was aber der Heilige Stuhl nicht anerkannte. In den vorausgegangenen Jahrhunderten verlangten die Könige nur ausnahmsweise das Recht, auf Vorschlag der Bischöfe und des Klerus, beziehungsweise des Domkapitels Bischöfe zu ernennen. Erst in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts begannen sie dieses Recht in allen Fällen zu beanspruchen[10]. Die Päpste nahmen diese königlichen Ernennungen nicht an und schützten sich dagegen dadurch, daß sie sich die Besetzung der Bistümer von Fall zu Fall durch sog. Reservationen vorbehielten. Vor der Ernennung Zokols reservierte sich der Heilige Stuhl auch die Besetzung des Tschanader Bistums. Ein Zusammenstoß kam aber selten vor; denn die Päpste „ernannten" zumeist jene, die die Könige mit demselben Ausdrucke ebenfalls „ernannten". So geschah es auch bei der Ernennung Zokols. Der Heilige Stuhl ließ die Verfügung des königlichen Hofes ganz außer acht und „ernannte" — unter Berufung auf die Reservation — ihn zum Bischof von Tschanad[11]. Laut dem Protokoll am 27. 10. 1466, im zweiten Jahre der Regierung des Papstes Paul II., wurde durch die päpstliche Kanzlei die durch Ableben des Bischofs Albert freigewordene Kirche von Tschanad in Ungarn in der Person des Herrn Zochel (sic!) neu besetzt[12]. An demselben Tage ließ der Heilige Stuhl mehrere Bullen ergehen. Er verständigt von der Ernennung das Domkapitel, ferner mit besonderen Bullen den Klerus der bischöflichen Residenzstadt und der Diözese, dann das Volk, die „Vasallen", ferner den Erzbischof von Kalotscha, schließlich den König Matthias[13]. Papst Paul II. behob[14] für Zokol „durch eine besondere Gnade" das Altershindernis[15]; dann[16] erlaubt er ihm mit einer eigenen Bulle, die kirchlichen Weihen, Subdiakonat, Diakonat und Priesterweihe, nacheinander durch irgend einen Bischof zu empfangen und schließlich von einem beliebigen Bischof sich zum Bischof weihen zu lassen in der Weise, daß bei der Bischofsweihe noch zwei Bischöfe assistieren sollten; diese Begünstigung aber solle die Rechte des Erzbischofs von Kalotscha nicht beeinträchtigen[17]. Die Worte der Ernennungsbulle sind zwar alte Formeln, doch entsprachen die darin angeführten guten Eigenschaften des Bischofs der Wirklichkeit. Der Papst sprach nicht umsonst die Hoffnung aus, indem er für die verwaiste Tschanader Diözese in der Person Zokols Vorsorge treffe, möchten die den Bischof zierenden Tugenden für die Diözese Tschanad vielfache Früchte bringen[18].

---

[9] Érdujhelyi, A kalocsai érsekség a renaissance-korban (Das Erzbistum von Kalotscha im Zeitalter der Renaissance), Zenta 1899, 58.

[10] A. a. O. 40. Vgl. das Schreiben des Papstes Paul II. an den König Matthias Corvinus vom 10. 7. 1465. Fraknói, Ungarn und der Hl. Stuhl (ung.) II, 223—4. — Galla, Mátyás király és a Szentszék (König Matthias und der Hl. Stuhl) In: Lukinich, Mátyás Király Emlékkönyv (König Matthias-Gedenkbuch), Budapest, o. J., 95—170.

[11] „*Provisionem eiusmodi ecclesie ordinationi et dispositioni nostrae duximus ea vice specialiter reservandam, decernentes ex tunc irritum et inane, si secus super his per quoscunque, quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari ... nullus praeter nos hac vice se intromittere potuit, neque potest reservatione et decreto, existentibus supradictis*". (Acta et scripta 104.)

[12] Acta et scripta 108. [13] Acta et scripta, 105—6.

[14] „*Fuit promotus Romae VI. Kal. Nov. Pontif. domini II*" (sic!).

[15] Vatikanisches Archiv: Liber oblig. et servitiorum fol. 137. Dep. Fraknói.

[16] 13. 11. 1466. [17] Acta et scripta, 107.

[18] A. a. O. 108—9. Als Bischof von Tschanad wurde er 23. 4. 1467 an der Universität zu Bologna zum Doktor der Rechtswissenschaften promoviert.

II.

Aus dem Leben des Klerus

Während seines Episkopats standen Paul[19], Nikolaus[20] und der Verwandte des Bischofs Michael von Zokol[21] an der Spitze des Domkapitels. Der Heilige Stuhl betraute bei einer Gelegenheit[22] den Dompropst und den Klein-Propst, das heißt die Häupter des Dom- und des Kollegiatkapitels von Tschanad, ferner den Tschanader Kantor mit der Erledigung der Prozeßangelegenheit zweier Siebenbürger Domkapitularen, Johann von Valko und Michael von Herczegszánthó[23]. — Für die Domkirche machte[24] der Burgvogt von Solymos, Blasius Keszi eine Meßstiftung, indem er auf ewige Zeiten seine Besitztümer in den Komitaten Arad und Temesch dafür übergab. Das Kapitel übernahm dafür die Verpflichtung, falls der betreffende Kapitular an irgend einem Tage die Darbringung des Meßopfers versäumen sollte, ihn im ersten Falle bei Brot und Wasser fasten lassen, nach mehreren Versäumnissen aber ihn der Pfründe für verlustig zu erklären. Sollte das Versäumnis das Domkapitel begehen, dann war Bischof von Zokol berechtigt, die zur Meßstiftung überlassenen Güter in Beschlag zu nehmen. — Zwei andere Mitglieder des Domkapitels, der Kanonikus-Lektor Blasius von Chiktaploch und der Erzdechant jenseits der Marosch Simeon von Rozvágy sind Hörer der Universität Padua. Ladislaus Szakál wird an der Universität zu Ferrara zum Doktor promoviert[25]. In diesem Zeitabschnitt gehörte es nicht zu den Seltenheiten, daß höhere kirchliche Würdenträger an einer Universität Jahre hindurch ihre Studien fortsetzten. An den Hochschulen Italiens begegnen wir den Namen zahlreicher ungarischer Kapitulare, Äbte und Pröpste. Weder der Papst, noch Bischof von Zokol bereiteten dagegen Schwierigkeiten, wofern nur für Stellvertretung gesorgt wurde[26]. Wie der Dompropst Zokol, so pilgerte auch Erzdechant Rozvágy nach Rom; dort ließen sie sich in die Konfraternität des Hl. Geistes aufnehmen[27].

Ein Kapitular des Domkapitels, Johann von Tasnad, Arader Erzdechant, ist zugleich Rektor der Burgkapelle in Ofen. Elisabeth von Szilágy schenkte dieser Kapelle den Besitz Szentetornya im Komitate Bekesch und bekleidete mit deren Nutznießung den Kanonikus Tasnad[28]. — Ein übles Erlebnis hatte ein anderer Domkapitular, Stephan Voli. Als glaubwürdigen Zeugen entsandte ihn das Kapitel, um in dem vom Stephan von Nagylak angestrengten Prozesse den Eid von fünfzig Männern abzunehmen. Als Ort und Stelle der Eidabnahme

---

Monumenta Hungariae Italica. III. Matricula et acta Hungarorum in universitatibus Italiae studentium, Budapest 1941, 51.

[19] 1463—69.

[20] 1471—83.

[21] 1486—97.

[22] 8. 9. 1489.

[23] Stifte, Urk.-Nr. 59.

[24] 6. 5. 1471.

[25] 6. 3. 1475. „*In episcopali palatio in saleta viridi consueta presentibus testibus ... domino Stephano quondam Laurentii Fodor de Pannonia iuris canonici scolari ac art. Bacalarius M. Martinus filius quondam Cosmae et Sancto Bartholomaeo diocesis Sagrabiensis et Magister Ladislaus filius Joannis Zakalius de Themesuuar, diocesis canadiensis, ambo hactenus in artium facultatibus studentes Viennae, ubi studium viget generale ibidemque in artium facultatibus ... ab omnibus unanimiter ... nemine discrepante extiterunt approbati et sufficienter reputati ... et insignia doctoratus recipiendi etc.* Der hier genannte Stephan Fodor (20. 2. 1490) wurde später Bischof von Srem; Mon. Hung. Italica. III, 273—4. *Zakalius*, d. h. „Szakál" bedeutet im Ungarischen: Bart.

[26] Bunyitay, a. a. O. I, 302—3.

[27] Mon. Vat. Hung. V, 7.

[28] 25. 3. 1477.

wurde der Kirchhof um die Kirche von Tschanad bestimmt. Als sich Kanonikus Voli hier um die Adeligen erkundigte, die den Eid ablegen sollten, ergriff ihn einer derselben, Stephan Jaksich, voll Wut, warf ihn zu Boden und zog sein Schwert. Nur mit Mühe gelang es noch ihn zu befreien. — Ein anderer Diözesanpriester Zokols, Albert von Makofalva, der „ständige Tischgenosse"[31] des Papstes, versah Hofdienst in der römischen Kurie. Aus seiner Diözese stammten auch Blasius von Temesvar, Bischof von Bodon, Kommissar des apostolischen Legaten[32], ferner Georg von Temesvar, Bischof von Arkadien und der Hilfsbischof des Erzbischofs von Kalotscha, Peter von Warda[33].

Bischof Zokol brachte in das Domkapitel Lukas von Baratin. Bald wurde er Erzdechant von Schebesch und später auf dem Bischofstuhl sein Amtsnachfolger.

Ein Teil der Pfarreien in der Diözese Zokols unterstand privater Patronatsherrschaft. Bei diesen präsentierte der Patronatsherr den zu ernennenden Pfarrer dem Bischof und dieser ernannte ihn, wenn kein kanonisches Hindernis auftauchte, zum Pfarrer. Es ist bekannt, daß das Archiv des Bistums Tschanad während der Türkenherrschaft zugrunde ging. Nur jene Quellen blieben erhalten, welche in auswärtigen Archiven aufbewahrt wurden. In den königlichen und päpstlichen Archiven finden sich kaum Daten bezüglich der Pfarreien, weil die Pfarreien nicht unmittelbar mit höheren Behörden in Verbindung standen. Dies ist die Erklärung dafür, daß von dem unmittelbaren Glaubensleben kaum Berichte übrigblieben. Erzdechant von Torontal und Domkapitular von Tschanad Albert von Ramochaháza bittet den Grundherrn von Kaszaperek, die dortige Pfarrei dem Altar-Rektor von Tschanad, Andreas von Battonya, zu verleihen, richtiger gesagt: ihn dem Bischof von Zokol behufs Ernennung zum Pfarrer zu präsentieren[39]. Stephan Barla verpfändet[40] der Stadt Szegedin die Patronatsrechte der Kirche von Sankt-Iwan[41]. Der Pfarrer von Zadorlaka, Ladislaus[42], legt im Namen des Patronatsherren Emmerich von Doch beim Kollegiatkapitel von Arad Verwahrung dagegen ein, daß Lorenz Országh de Guth und andere Gutsbesitzer seine Güter im Komitate Tschanad, Arad und Temesch sich aneignen[43].

III.

Bischöfliches Gerichtswesen

Die Angelegenheiten des bischöflichen Gerichtes, des Consistoriums, ließ der Bischof im allgemeinen durch seinen Vikar oder Offizial unter Mitwirkung des Domkapitels erledigen. Den Dompropst Paul entsendete Papst Paul II. als Richter[44] auf die Bitte des Banus Emmerich von Hedervara in der Hinterlassenschafts-Angelegenheit der Witwe des Woywoden Ladislaus von Tamás[45]. Von Tschanad berichtet Bischof von Zokol[46] dem Posas-Sohn Stephan von Zer, daß er in einer Prozeßangelegenheit den Canonicus-Magister von Tschanad, Ambrosius und Ladislaus von Zekene, entsandte. Er ersucht ihn, die in

[31] „*Noster continuus commensalis*" (17. 6. 1471). Századok, 1892, 555.
[32] Fabritius, Urkundenbuch des Kisder Kapitels, Nr. 110, p. 95.
[33] Érdujhely, a. a. O. 83.
[39] Cornides, Diplomatarium III, 63. In der Handschriftensammlung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (Budapest).
[40] 21. 10. 1491.
[41] Ukb. Szeged, Nr. 17.
[42] „*Discretus Ladislaus presbyter de Zadorlaka*". Ung. Reichsarchiv: Dl. 18318.
[43] 21. 10. 1480.
[44] 1. 6. 1467.
[45] 24. 3. 1470.
[46] Vespr. III. Nr. 304.

Frage stehende Angelegenheit in der von ihm empfohlener Art und Weise zu entscheiden und er erbittet jenen „Compositional"-Brief, welcher über die mit weil. Johann Lábatlan geschlossene Vereinbarung aufgenommen wurde[47]. Vom bischöflichen Gerichte konnte man an das erzbischöfliche Konsistorium Kalotscha-Batsch Berufung einlegen. Dieser Berufungsweg wurde einige Jahrzehnte vorher genau eingehalten. Als das Tschanader bischöfliche Konsistorium auf die Klage der Witwe des Nikolaus Varjas de Thelek den Johann Varjas zur Bezahlung von neunzehn Gulden als Morgengabe und des Brautgeschenks verurteilte[48], appellierte der Geklagte an das Konsistorium nach Batsch[49]. Zur Zeit des Episkopates Zokols setzten sich die Bischöfe der erzbischöflichen Provinz über diese Berufung hinweg. Anderseits scheint aber der Erzbischof von Kalotscha-Batsch, Peter von Warad, übertrieben eifersüchtig auf seinen Metropolitanrechten bestanden zu haben. Tatsache ist, daß deswegen Zokol samt den Bischöfen der Provinz mit dem Erzbischof von Kalotscha in Meinungsverschiedenheit geraten ist. Zum Erzbischof von Kalotscha-Batsch hatte König Matthias Corvinus erst kurz zuvor Peter von Warad erhoben, der von niederer Abstammung war. Der König hatte ihn schon früher mit kirchlichen Pfründen überschüttet; er war Domkapitular von Gran, Dompropst von Siebenbürgen, Abt von Szentjobb und Földvár, außerdem königlicher Geheimkanzler. Als das Erzbistum von Kalotscha[50] frei geworden war, ernannte er ihn zum Erzbischof von Kalotscha-Batsch und zum Erzkanzler. Seine Ernennung stieß aber beim Heiligen Stuhle auf Schwierigkeiten. Matthias Corvinus gab aber nicht nach. Er schickte einen eigenen Gesandten nach Rom, benützte seine sämtlichen Verbindungen und erreichte so sein Ziel: der Papst ernannte[51] Peter von Warad zum Erzbischof von Kalotscha-Batsch. Niemand genoß das Vertrauen des Königs in solcher Weise wie Peter Warad. Obwohl die Würde des Erzkanzlers es nicht forderte, blieb er auch nach seiner Ernennung zum Erzbischof fast ständig in der Umgebung des Königs. Der große König weihte ihn in alle Geheimnisse der diplomatischen Verhandlungen ein und gewährte ihm Einblick in die letzten Winkel seines Herzens[52]. Eben damals bereitete er seine Kardinalsernennung vor. Der junge Erzbischof, — der jeden Tag auch den Kardinalshut erwarten konnte, den der König über ältere und verdiente Bischöfe erhob, den er mit größerem Vertrauen auszeichnete als die Sprossen uralter Adelsgeschlechter, siegreiche Heerführer und mächtige Bannerherren — gab mehr und mehr dem Gefühle des Übermuts und Eigendünkels Raum[53]. Er war rücksichtslos gegen andere; er fand seine Lust daran, die Bischöfe seiner Kirchenprovinz seine Überlegenheit fühlen zu lassen. Er scheute sich nicht[54], gegen sie beim Heiligen Stuhle eine Anzeige zu erstatten: „Obwohl die Bischöfe verpflichtet sind, bei Berufungen gegen ihr Urteil der Appellation Raum zu geben und dem Urteil des Metropoliten zu folgen, haben der Bischof von Siebenbürgen, Ladislaus, der von Wardein, Johannes, der von Agram, Oswald, der von Bosnien, Benedikt, der von Srem, Johannes, der von Tschanad, Johannes, und der von Belgrad, Peter, und ihre Offiziale es gewagt, die erwähnten Berufungen zu verhindern; sie verweigerten nicht selten den dem Metropoliten gebührenden Gehorsam, wodurch sie sein Recht verletzen und sich kirchliche

[47] Archiv zu Keszthely (Ungarn): Miscell. 232.
[48] 5. 5. 1450, 5.
[49] Vgl. Ung. Reichsarchiv: Dl. 14281.
[50] 1480.
[51] 16. 2. 1481.
[52] Fraknói, Egyháznagyok a magyar középkorból (Prälaten aus dem ungarischen Mittelalter), Budapest 1916, 112.
[53] A. a. O. 116.
[54] 1482.

Strafen zuziehen." Auf seine Bitte betreute[55] der Heilige Stuhl die Bischöfe von Wesprim und Raab mit der Untersuchung der Angelegenheit[56]. Das Ergebnis ist nicht bekannt. Doch Zokol und seine Kollegen im Bischofsamte wurden bald von dem an Größenwahn leidenden Metropoliten befreit. Peter von Warad stellte sich nicht nur seinen Bischöfen, sondern auch dem Könige entgegen. Er glaubte für den König unentbehrlich zu sein. Er zeigte sich gekränkt, wenn dieser seinen Rat nicht befolgte. Als Mitwisser heikler Geheimnisse meinte er auf ihn einen Druck ausüben zu können. Darin täuschte er sich:[57] der König warf ihn ins Gefängnis[58].

IV.

Türkeneinfälle. Materielle Angelegenheiten

In der Zeit, da Zokol als Bischof waltete, zog viel Sturm, Elend und Verwüstung über sein Diözesangebiet. Die inneren Verhältnisse waren, trotz der energischen Regierung des Königs Matthias Corvinus, nicht beruhigend. Die Festungen an der Unteren Donau, Pantschowa, Kewe, Horom, Sankt Ladislaus, Somlyo, befanden sich in einem so schlechten Zustand, daß sie den Angriffen der Türken kaum widerstehen konnten. Die häufigen Einfälle des Feindes waren eine beständige Gefahr für Personen und Besitztum. Gewerbe, Handel, Geistesleben stockten. Die öffentliche Sicherheit wurde selbst durch die zur Verteidigung des Landes unterhaltenen Söldner und fremden Truppen gestört. Raub, Diebstahl und Mord waren an der Tagesordnung. Es wurde nicht nur die Entwicklung des kirchlichen Lebens durch die ständigen Mißhelligkeiten gehemmt, auch die in früheren Perioden erreichten Erfolge gingen ganz oder teilweise verloren. Die türkischen Horden überfluteten nicht selten das ganze Gebiet der Diözese, wobei sie Kirchen plünderten und in Asche legten und die Bewohner der Städte und Dörfer an Sklavenketten wegschleppten[59]. Dem Zwang der Not, den Forderungen der kriegerischen Abwehr ist es zuzuschreiben, daß gerade die treuen Söhne der katholischen Kirche, die von Hunyad, sich genötigt sahen, infolge des Mangels an magyarischen Familien serbische und rumänische Kolonisten, Angehörige der orthodoxen Kirche, zur Besiedlung des Landes heranzuziehen. Diese Ansiedlung störte nicht wenig das Gleichgewicht zwischen den Anhängern der römischen und denen der morgenländischen Kirche, nicht nur was das Zahlenverhältnis anlangt, sondern auch sowohl in religiös-sittlicher wie in materieller Hinsicht. Die erste größere serbische Ansiedlung geschah zur Zeit der Regierung Ludwigs des Großen (1342—82) und Sigismunds (1387—1437). Nach dem Ableben des serbischen Despoten Dusan[60] löste sich das serbische Reich auf, mit dem Banat von Matscho kam Belgrad wieder zur ungarischen Krone. Lazarus, der Fürst von Oberserbien bekannte sich als Vasall König Ludwigs des Großen. Damals bestanden an den Ebenen der Temesch und der Marosch schon mehrere serbische Gemeinden. Nach der Schlacht am Amselfelde[61] bei Kossova (Sieg Sultan Murads über die Serben) und während der Angriffe Murads gegen die Serben[62] gewährte König Sigismund

[55] 17. 3. 1482.
[56] Czaich, a. a. O. 33. Érdujhelyi, a. a. O. 83. — Vespr. III, Nr. 164. p. 277—8
[57] Im Sommer 1454.
[58] Fraknói, a. a. O. 116—7.
[59] Szentkláray, Temesvármegye története (Geschichte des Komitates Temesch) Budapest o. J., 310—2.
[60] 1356.
[61] 1389.
[62] 1404—12.

zahlreichen Serben in seinem Lande Zuflucht. Im Feldzug gegen die Hussiten[62] leisteten auch die Serben Kriegsdienst. Georg Brankovich führte hierauf[63] seine serbischen Truppen nach Ungarn zurück. Als Murad die Feste Szendrö eroberte, ließ sich Brankovich endgültig in Ungarn nieder und siedelte auf seiner mehr als hundert Ortschaften in sich schließenden Grundherrschaft zahlreiche Fronbauern aus Serbien an. Nach dem Fall von Novoberdo, während der Regierung von Albert (1438—39) und Wladislaus I. (1440—1444, als König von Polen Wladislaus III.), dann nach dem zweiten Fall von Szendrö[65] zur Zeit von Matthias Corvinus (1458—90) folgten weitere Ansiedlungen. Die Enkel des Georg Brankovich, Stephan und Johann, ferner Paul von Birin bevölkerten die ausgestorbenen Ortschaften der Gegenden von Temesch, Kewe und Horom mit serbischen Familien. Während der Regierungszeit Zokols kam ein Teil der aus etwa fünfzigtausend Köpfen bestehenden serbischen Kolonie in die südliche Temeschgegend[66]. Diese serbischen Ansiedler weigerten sich, den bischöflichen Zehent zu entrichten. Nach damaligem Brauch verhängte Bischof Zokol über das widerspenstige Gebiet das Interdikt. Er schrieb[67] einen Brief an das Komitat Arad in der Angelegenheit und schlug vor, den Zehent zu begleichen[68]. Einen Monat später verständigte er den Pfarrer von Zeudi in allgemeiner Form sowie die der Grundherrschaft von Posasohn Stephan von Zer unterstehenden Pfarrer, daß sie — nachdem er das „wegen des Zehenten der Serben" *(propter decimas Rascianorum)* über Stephan und seine Familie verhängte Interdikt bis zur Oktav von Ostern außer Kraft gesetzt habe — bis zum genannten Zeitpunkt kirchliche Funktionen verrichten dürfen[69]. Der zeitgenössische Geschichtsschreiber, Georg von Srem, berichtet: „Der Gespan von Temesch, Paul von Kinisch, beschlagnahmte den Zehent des Bischofs von Tschanad und ließ diesen zu sich in die Festung von Temesvar abführen; er kümmerte sich nicht um das Interdikt; doch Gott bestrafte ihn: er wurde stumm"[70]. Es ist bekannt, daß die Berichte Georgs von Srem nicht immer zuverlässig sind; aber sie spiegeln die Stimmung des einfachen Volkes wieder. Derselbe Paul von Kinisch, der sich vom Müllnerknecht zum Landesbannerherrn emporschwang, „Baron und mächtig in jenem Lande"[71], vertrieb den Zisterzienserabt Martin aus seinem Stifte Egresch. Der König setzte diesen zwar wieder in seine Rechte ein, doch ließ ihn auf die Meldung Kinischs der päpstliche Legat Angelo Pecchinoli auf Grund einer Meldung Kinischs vor sich führen und ins Gefängnis werfen, von wo er nur gegen Bezahlung von hundertfünfzig Gulden wieder freikam[72].

Die Bulle der Ernennung zum Bischof hebt hervor, daß Zokol sich außer auf die Seelsorge, und abgesehen von seinen übrigen Tugenden, auch auf die Verwaltung materieller Güter verstand *(apud Nos de temporalium circumspectione ... fide digna testimonia perhibentur)*[73]. Dies ist zwar die übliche Formel der Urkunden; doch bei Zokol entsprach das der Wirklichkeit. Er verwaltete die kirchlichen Güter mit der gebührenden Gewissenhaftigkeit; im allgemeinen begleitete auch in materiellen Angelegenheiten Erfolg seine Verfügungen. Es

[62] 1420—21.
[63] 1433.
[65] 1459.
[66] A. a. O. 309.
[67] 11. 2. 1469.
[68] Archiv zu Keszthely: Miscell 578.
[69] Archiv zu Keszthely: Miscell. 579.
[70] Erdélyi, A mohácsi vész nemzedéke (Die Generation der Katastrophe zu Mohatsch) 214. 232. 333. Ausgabe von Wenzel 51.
[71] *„qui et baro et potens est in illis partibus"*.
[72] Eingabe des Abtes Martin an den Hl. Stuhl vom 8. 11. 1489. Stifte, Urk.-Nr. 60.
[73] Acta et scripta, 105.

wohnte in ihm nicht nur eine tiefe Religiosität, sondern er verstand es auch zu wirtschaften. Er hat die bischöflichen Güter in gutem Zustande erhalten[74]. Die erhaltenen Urkunden erwähnen seinen Verwalter Lorenz Szöke aus der Ortschaft Kovaszi[75], ferner seine Wirtschaftsbeamten Johann Brasso[76] und Johann Sánta, letzterer aus der Ortschaft Derzs[77]. Er wachte über seine Rechte und verhinderte Rechtsverletzungen. Er legte Verwahrung dagegen ein, daß der König einige Güter verlieh[78]. Von Emmerich von Doch forderte er auf dem Prozeßwege[79] den Weinberg Domomal auf dem Berge Gyarak zurück[80] und nahm als Pfand[81] von ihm zwei Häuser und einen Edelhof in der Ortschaft Kovászi, im Komitate Arad[82]. Als[83] Johann Nagy die Dörfer Munar und Gedesch im Komitate Tschanad und die Ortschaft Kakat im Komitate Temesch verkaufen wollte, legten dagegen Johann von Zokol, der Bischof von Tschanad, und Emmerich von Doch Verwahrung ein[84]. Während seiner bischöflichen Regierung mehrten sich auch seine Familiengüter. König Matthias Corvinus befiehlt[85] dem Konvent von Leles, die Söhne des weil. Peter von Zokol, nämlich den Bischof von Tschanad, Johann, sowie Albert und Andreas, in gewisse Besitzungen im Komitate Szaboltsch einzuführen, welche ihnen Veronika, die Witwe des Ladislaus Dara, hinterlassen hatte. Der Konvent von Leles meldet[86], daß er diesen Auftrag durchgeführt habe[87]. Bischof Zokol genoß außerdem die Pfründe der Benediktinerabtei von Szekszard[88]. Doch ist es eher seinem Privatvermögen zuzuschreiben, daß er sofort nach seiner Bischofsernennung[89] durch den Doktor des kanonischen Rechtes und Kanonikus von Batsch, Klemenssohn Emmerich, ohne Rückstand die ganze Ernennungstaxe, nämlich neunhundert Goldgulden, ferner das sogenannte kleine Servitium bezahlen konnte[90]. Er ist der einzige Bischof in diesem Zeitabschnitt, von dem dies nachzuweisen ist; alle übrigen blieben bis ans Ende ihres Lebens im Rückstand. — Zokol kommt anfangs in den Urkunden, wie üblich, als „erwählter" Bischof vor, dann[91] nach seiner Bischofsernennung als „Bischof von Tschanad". So in jener Urkunde des Matthias Corvinus[92], mittels welcher dieser den Freiheitsbrief der Ortschaft Denesd im Komitate Preßburg bestätigt[93].

[74] Borovszky, a. a. O. I, 363.
[75] 1471. A. a. O.
[76] 1472. Er nahm an der Besitzeinführung des Palatins Michael Országh de Guth in Hodos teil: „*Joannes Brasso (officialis) reverendi domini Johannis episcopi ecclesie Chanadiensis*" (Ukb. Krasso, Nr. 327).
[77] Ungarisches Reichsarchiv: Dl. 18199.
[78] Ungarisches Reichsarchiv: Dl. 17290.
[79] 1479.
[80] Ung. Reichsarchiv: Dl. 18167.
[81] 1486.
[82] Ung. Reichsarchiv: Dl. 19126.
[83] 8. 2. 1487.
[84] Ung. Reichsarchiv: Dl. 19232. — Borovszky, II, 202. 403. — Ung. Reichsarchiv: NRA fasc. 1657. Csanadiensis eppi Joannis de Zokol erga Joannem Nagy ab alienatione possessionis Munar, Gedes etc. protestatio.
[85] 7. 7. 1483.
[86] 31. 7. 1483.
[87] Urkunden des Siebenbürgischen Museums, Nr. 391.
[88] Pann. XII/B, 58.
[89] 17. 11. 1466.
[90] Acta et scripta, 109—110. — Vatikanisches Archiv: Liber provisionum omnium ecclesiarum. Vol. 83, fol. 4 (8. 10. 1466) und Liber obligat. et servitiorum, fol. 137 (20. 11. 1466). Dep. Fraknói.
[91] Seit 1468.
[92] 5. 10. 1469.
[93] Codex Patrius, Nr. 300, p. 424.
[94] 1467.

V.

Päpstliche Betrauungen und Begünstigungen

Der Apostolische Stuhl ließ Zokol und auf seinen Vorschlag auch seinen Geistlichen und Diözesanen öfters Begünstigungen zukommen. Er war noch „erwählter" Bischof, als[94] Papst Paul II. ihm die Benützung eines Tragaltars erlaubte[95]. Ein ähnliches Privileg erhielten[96] in seiner Diözese folgende Geistliche: Blasius Georg[97], Nikolaus Merge, Pfarrer von Somlyo[98], Basilius von Egresch[99], Michael Fabri, Pfarrer von Lippa[100], Ágydus Papi[101], Matthias, Pfarrer von Galad[102]. Nach ihren Namen ist jedesmal angegeben: *dioecesis Cenadiensis*. Auch Papst Sixtus IV. gewährte eine solche Erlaubnis[103] dem „Priester der Diözese Tschanad" Emmerichsohn Barnabas von Rew-Kanischa[104], ferner Papst Innozenz VIII[105] dem „von väterlicher und mütterlicher Seite edelgeborenen" Johann von Krassofö, Pfarrer von Marzsina[106]. Die Ortschaft Marzsina lag neben dem Wasser der Bega, an der Landstraße Fatschet—Siebenbürgen. Im allgemeinen gehörte sie zum Komitate Krasso, doch zeitweise zur Gespanschaft Hunyad, dann zur Gespanschaft Temesch. Nicht nur dieser adelige Pfarrer Johann, sondern auch ein anderer Adeliger, Peter Wakasin, nahm in diesem Jahrhundert das Prädikat von Krassofö an[107].

Auch einige Ablaßerteilungen werden von den Urkunden gemeldet. So wurde Thomas von Doboka *(Cenadiensis dioecesis)* eines Ablasses teilhaftig[108]. Johann von Kemeche wurde von den Straffolgen des Mordes freigesprochen. Die Vorgeschichte dessen ist folgende: Kemeche befand sich in Rom[109]. Als er von dort zurückkehrte und in Apátfalva (am nördlichen Ufer der Marosch) übernachtete, überfielen ihn Räuber, beraubten ihn seiner Wertsachen, verwundeten und fesselten ihn. Auf den Lärm ergriffen die Bewohner von Apátfalva die Räuber und führten sie in die Ortschaft Latorjan. Hier verurteilte sie der Grundherr, Ladislaus Orros, der das *Jus gladii* hatte, zum Galgentod, doch mit der Bedingung, daß Kemeche das Urteil persönlich zu vollziehen habe. Umsonst berief sich letzterer auf seinen geistlichen Stand. Da man ihn damit bedrohte, daß widrigenfalls er selbst gehängt werde[110], war er genötigt zu gehorchen. Der Heilige Stuhl[111] absolvierte ihn von den Zensuren.

---

[94] Czaich, Regesten, 47.

[95] 1469.

[96] Érdujhelyi, Kutatásaim a római levéltárakban (Meine Forschungen in den römischen Archiven): Katholikus Szemle, 1896, 641.

[97] A. a. O. 642.

[98] A. a. O. 643. [99] A. a. O. 644.

[100] A. a. O.

[101] A. a. O.

[102] 1475.

[103] Czaich, Regesten, 56. In der vatikanischen Schrift: „*Barnabas Emerici de Rewkinsa*" (statt: *Rewkanisa*) *presbyter Cenadiensis dioecesis*".

[104] 25. 11. 1484.

[105] „*Johanni de Krassfeo* (sic!) *plebano de Marzina Chanadiensis dioecesis ... liceat tibi, qui ... de nobili genere ex utraque parente procreatus existis, habere altare portabile*". Czaich, Regesták VIII. Ince pápa korából (Regesten aus der Zeit des Papstes Innozenz VIII.): Tört. Tár, 1901, 527.

[106] Pesty, Krassó vármegye története (Geschichte des Komitates Krasso) II/I, 262—4.

[107] Vatikanisches Archiv: Suppl. Sixt. IV. Tom. 161, Fol. 178/b. Dep. Fraknói.

[108] 1469.

[109] 8. 6. 1478.

[110] Vet. Mon. II. 442. Karácsonyi, A Csanádnemzetség birtokai Délmagyarországon (Die Besitzungen des Adelsgeschlechtes derer von Tschanad in Südungarn): Tört. Ért. 1885, 269—271, 329.

Der Heilige Stuhl betraute den Bischof auch mit hohen Aufgaben. Der Banus Emmerich von Hederwara beklagt sich darüber, daß Nikolaus, der Pfarrer der Marienkirche von Ofen, ihn wegen Unterschlagung gewisser Verlassenschaftsgelder beschuldigte. Der Vikar von Gran verurteilte den falschen Kläger, worauf dieser nach Rom Berufung einlegte. Papst Paul II. entsandte Bischof Zokol zur Untersuchung der Angelegenheit[112]. Der Zisterziensermönch Emmerich von Slavonien wurde angeklagt, daß er sich als Abt des Stiftes Sankt Gotthard ausgab; unter diesem falschen Rechtstitel usurpierte er die Pfründe des Stiftes und vergeudete dessen Möbel und Kostbarkeiten. Die Prozeßangelegenheit kam durch Berufung nach Gran, schließlich nach Rom. Der Papst betraute[113] auch mit dieser Angelegenheit den Bischof[114]. Ebenfalls ihn entsandte[115] Papst Sixtus IV., um mit seinem Kanonikus, Johann von Pankota, „mit gebührender Mäßigung" jenes Urteil zu vollziehen, welches der erzbischöfliche Vikar von Kalotscha zugunsten des Szegediner Dominikanerkonventes in einer Verlassenschaftsangelegenheit ausgesprochen hatte[116]. Papst Alexander VI. betraute[117] ihn mit der Aufgabe, mit den Pröpsten des Dom- und Kollegiatkapitels die patronatsrechtliche Lage des Stiftes von Peterwardein zu untersuchen. Das Patronatsrecht forderte Lorenz von Ujlak für sich[118]. Dompropst war damals der schon erwähnte Nikolaus von Zokol, Kleinpropst war Blasius. Die Abtei von Peterwardein verlieh König Matthias Corvinus dem Kardinal Rodrigo Borgia, dem späteren Papst Alexander VI. Nach Ableben des Königs nahm Ladislaus von Ujlak das Stift, unter dem Titel, daß er der Patronatsherr desselben sei, in Besitz. Die Vertrauensmänner des Kardinals schlossen mit Lorenz von Ujlak eine Vereinbarung; auf Grund derselben verlieh von Ujlak als Patronatsherr die Abtei dem Kardinal Rodrigo. Diese Vereinbarung wurde durch Papst Innozenz VIII. bestätigt. Nachdem Kardinal Rodrigo als Papst Alexander VI. den päpstlichen Thron bestiegen hatte[119], berief sich König Ladislaus darauf, daß diese Vereinbarung zu Unrecht bestehe, und verlangte deren Ungültigkeitserklärung. Hierauf entsandte der Papst den Bischof Zokol und seine zwei Pröpste als päpstliche Kommissare mit der Anweisung, wenn sie die Klage des Königs für begründet erachten, die Vereinbarung für ungültig zu erklären[120].

VI.

Öffentliche Tätigkeit bezüglich der Königswahl

Das Ableben des Königs Matthias Corvinus[121] war ein schwerer Schlag für Zokol[122]. Ihm hatte Zokol seine Bischofsernennung zu verdanken, und während seiner Regierung hatte er bis zum Ende seine Gunst genossen. Doch wenn im

[112] Érdujhelyi, a. a. O. 624.
[113] 23. 8. 1470. [114] A. a. O.
[115] 5. 6. 1474.
[116] Czaich, Regesten aus dem Archiv der römischen Datarie (ung.), 66.
[117] 14. 1. 1493.
[118] Vet. Mon. II, 539.
[119] 1. 8. 1492.
[120] Fraknói, A magyar királyi kegyúri jog (Das ungarische königliche Patronatsrecht), Budapest 1895, 218. — Derselbe, Ungarn und der Hl. Stuhl (ung.) II, 264—273. Das Ergebnis der Untersuchung ist unbekannt, doch blieb Papst Alexander VI. auch weiterhin im Besitze der Abtei.
[121] 6. 6. 1490.
[122] An seinem Begräbnis nahmen teil: *Hippolytus Strigoniensis, metropolita, Urbanus pontifex Agriensis, Stephanus Bathor, Joannes Varadiensis episcopus, Usvaldus Zagrabiensis, Nicolaus Vaciensis, Thomas Jauriensis et Gregorius* (statt: *Joannes*) *Canadiensis* (statt: *Cenadiensis* oder *Chanadiensis*). Antonius de Bonfinis, Rerum Ungaricarum Decades. D. IV, lib. VIII, 237 (Bibliotheca Scriptorum medii recentisque aevorum, Lipsiae 1931, IV, 237).

ersten Augenblick jeder nur an das dachte, was das Land verlor, mußte man bald mit der Thronfolge, mit der Königswahl, sich beschäftigen[123]. Bischof Zokol konnte sich von der Lösung dieser Frage nicht fernhalten. An Bewerbern war kein Mangel. Die ungarische Krone, um die sich seit dem Ende des 13. Jahrhunderts die mächtigsten Dynastien beworben hatten, war während der Regierung des Königs Matthias Corvinus noch beträchtlich im Werte gestiegen[124]. Der König hatte Johannes Corvinus zu seinem Nachfolger bestimmt. Außerdem beanspruchten die Habsburger, namentlich der römische Kaiser Maximilian, ferner die Jagellonen, der böhmische König Ladislaus und sein jüngerer Bruder, der Herzog Albert Johann, den ungarischen Thron. Zokol scheint von anfang an für Ladislaus Stellung genommen zu haben. Von den vorzüglichen Eigenschaften, welche ihn an König Matthias bezaubert hatten, war in seinem Sohne nichts zu finden[125]. Auch fiel für Zokol gegenüber Johannes Corvinus dessen illegitime Abstammung ins Gewicht, ferner die Erwägung, daß Ungarn isoliert, selbst unter einem ausgezeichneten Herrscher nicht bestehen und seine Aufgabe nicht erfüllen könnte[126]. Der römische König verspielte seine Aussichten dadurch, daß er sich auf seine Erbschaftsrechte berief und das Wahlrecht der Nation nicht anerkannte. Als volkstümlichster Thronbewerber konnte der Herzog Albert Johann erscheinen; wegen seiner Siege über tatarische Truppen wurde er als Held gefeiert. Doch seine vorzüglichen persönlichen Eigenschaften konnten den Mangel nicht ersetzen, daß er kein Land besaß und auch nach dem Tode seines Vaters nicht sicher auf den polnischen Thron rechnen konnte, da die Besetzung desselben ebenfalls von freier Wahl abhing[127]. So konnte Zokol am ehesten von dem böhmischen König polnischer Abstammung erwarten, daß er das Reich des Matthias Corvinus zusammenhalten und von seinen Eroberungen wenigstens Mähren und Schlesien für Ungarn retten werde[128]. Diese Auffassung gewann bald das Übergewicht. An den ersten Junitagen kam Zokol beim Königswahl-Landtag an. Dieser redigierte „Wahlbedingungen" für den zu erwählenden König. In diesen forderte man unter anderem: der König soll den größeren Teil des Jahres in Ungarn verbringen. Dadurch verriet man, daß man an den böhmischen König Ladislaus oder an den römischen König Maximilian dachte. Johannes Corvinus griff zum Schwert, doch erlitt er eine Niederlage. Nun fand er sich ins Unvermeidliche; im Krönungszug Ladislaus' trug er selbst die Krone[129]. Dem König Ladislaus gab nämlich die große Mehrheit den Vorzug unter den ausländischen Thronbewerbern, und zwar mit Rücksicht auf den volkstümlich gewordenen Gedanken ungarisch-böhmischer Freundschaft. Der Landtag hielt[130] seine feierliche Sitzung in der Sankt-Georgskirche zu Ofen. Zu dieser lud man auch die Gesandten des Heiligen Stuhles und der ausländischen Fürsten. Nach dem Hochamt unterbreitete der Bischof von Erlau, Urban von Nagylucse, als Palatinus-Statthalter den Vorschlag, den böhmischen König Ladislaus zum König von Ungarn zu wählen. Dieser Antrag wurde vom Landtag mit einstimmiger Begeisterung angenommen[131], zum Empfang des neuen Königs wurde eine Gesandtschaft gewählt, der auch Zokol

[123] Szilágyi, A magyar nemzet története (Geschichte der ungarischen Nation) Budapest 1896, 333.
[124] A. a. O. 334.
[125] Dies behauptet zwar der Geschichtsschreiber des Bistums Wardein, von Filipetz, dem damaligen Bischof von Wardein (Bunyitay, I, 319); doch bezieht sich diese Feststellung auch auf den Bischof von Tschanad.
[126] Szilágyi, a. a. O. IV, 336.
[127] A. a. O. 338.
[128] A. a. O.
[129] Hóman-Szekfü, Magyar Történet (Ungarische Geschichte) III, 415.
[130] 15. 7. 1490.
[131] Szilágyi, IV, 343—5.

angehörte. Zokol ging mit den übrigen Mitgliedern der Gesandtschaft dem König entgegen, um ihn an der Landesgrenze begrüßen zu können. Ladislaus wartete dies nicht ab, sondern eilte in die Hauptstadt. Man traf sich zwischen Tyrnau und Sempte, in Fakashida[132]. Von hier zogen sie[133] in die Burg von Ofen, dann wurde Ladislaus in Stuhlweißenburg[134] mit der Stephanskrone feierlich zum König gekrönt[135].

VII.

Paulinereremit

Weder die früh erlangte hohe Würde noch die reichen materiellen Güter noch die Gunst von Papst und König konnten Zokol beglücken. Seine Seele sehnte sich nach der Einsamkeit. Schon lange hatte er sich mit dem Gedanken beschäftigt, bei den Paulinereremiten einzutreten. Schon vor Papst Sixtus IV. (1471—84) hatte er diesen alten Wunsch geoffenbart[136]. Der Papst wie auch sein Herrscher und seine Kollegen im Bischofsamt suchten ihn davon abzubringen. Er wiederholte seine Bitte vor Papst Innozenz VIII. (1484—92), doch erst zur Zeit von Papst Alexander VI[137] ging sein sehnlichster Wunsch in Erfüllung[138]. Nachdem er mehr als ein Vierteljahrhundert das Erbe des heiligen Gerhard verwaltet hatte, in seinem vierundfünfzigsten Lebensjahr, legte er die Würde des Kirchenfürsten nieder und zog im Kloster von Dios-Györ den weißen Habit der Paulinereremiten an[139]. Um dieselbe Zeit[140] entsagte auch Bischof Johann Filipetz de Prosnitz seinen Bistümern von Wardein und Olmütz; er verteilte sein Vermögen unter den Kirchen, unter seinen Verwandten und Freunden und zog mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles in jenes Kloster der Franziskaner, welches er selbst in Hradisch (Mähren) gestiftet hatte. Doch während der „gewesene Bischof von Wardein", wie ihn seine Ordensbrüder nannten, auch fernerhin in der diplomatischen Laufbahn tätig war und ein erstrangiger Faktor der Politik von König Ladislaus, wie vorher von König Matthias Corvinus, blieb[141], zog sich Zokol vollkommen von den Geschäften

---

[132] 31. 7. 1490.

[133] 9. 8. 1490. [134] 18. 9. 1490.

[135] A. a. O. 346.

[136] Der Auszug seines Gesuches an Papst Sixtus IV.: Vatikanisches Archiv, Suppl. Sixt. IV., Tom. 1058, Fol. 23/b. Dep. Fraknói.

[137] 1493.

[138] Eubel: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner und Cistercienser-Ordens, 1900, Nr. 235, p. 253.

[139] Bunyitay, II, 148.

[140] 1490.

[141] Bunyitay, I, 319—320. Bei einer Gelegenheit war auch Zokol genötigt, einen heiklen diplomatischen Dienst auf sich zu nehmen. König Ladislaus hatte eine Scheinehe mit der Königin Beatrix geschlossen. Hierauf war Ladislaus zurückgetreten, während die Königin den Vollzug der Perfektuierung des Bundes urgierte. Auf Veranlassung ausländischer Mächte betraute der Papst den Legaten Orso Orsini mit der Regelung dieser Angelegenheit. Der Legat fragte die Königin: Wie könnte man den König dazu bewegen? Die Königin antwortete: „Dies ist durch den Einfluß dreier kirchlicher Personen zu erreichen. Diese sind: Johann Filipetz, der gewesene Bischof von Wardein, jetzt Franziskanerpater, Johann von Zokol, der gewesene Bischof von Tschanad, jetzt Paulinereremit, und Michael Bal, ein polnischer Franziskaner. Der Legat möge diese zu sich rufen und sich ihrer Vermittlung bedienen." Der Legat entsprach der Bitte der Königin und lud die drei Mönche zu sich nach Ofen. Da aber der in Kaschau weilende König nicht dahin zurückkehrte, begab er sich mit ihnen im Juli 1494 nach Kaschau. Dort wurde alles getan im Interesse der Angelegenheit, doch ihre Bemühungen blieben erfolglos. (Fraknói, Ungarn und der Hl. Stuhl II, 252—4).

der Welt zurück und unterwarf sich mit größter Demut den gemeinsamen Übungen der Novizen. Seine Mitbischöfe vermißten ihn sehr. Als sie nach Ofen zur Beratung zusammenkamen, baten sie ihn, zu ihnen zurückzukehren. Der König trug ihm öfter kirchliche Würden an; nach dem Ableben des Erzbischofs Peter von Warad[143] bot er ihm das Erzbistum von Kalotscha an[143]. Auf Einschreiten des Königs waren seine Ordensoberen nicht gegen die Annahme. Zokol blieb aber sein Leben lang Paulinereremit. Seine Tage verbrachte er nach den strengen Regeln des Ordens in der Entsagung, Selbstverleugnung und Pflege der Wissenschaften; er hinterließ den Ruf der Heiligkeit. Sein im Paulinerkloster zu Czenstochau aufbewahrtes Bildnis stellt ihn als „seligen" Paulinerbischof dar.

Den Bischof von Tschanad, Bultschu, betraute der Papst[144] mit dem Zeugenverhör bezüglich der Kanonisation des vor fünfzig Jahren verblichenen Graner Erzbischofs Lukas, nachdem der Graner Erzbischof Robert und die Bischöfe der Provinz um die Kanonisation beim Heiligen Stuhle eingekommen waren. Der Bischof von Tschanad entsprach ehrlich seiner Aufgabe: er untersuchte gründlich den ganzen Lebenslauf des heiligmäßigen Prälaten und unterbreitete die Daten mit Anführung der auf seine Fürbitte erfolgten Wunder in Rom. Der Kampf zwischen dem Papsttum und dem Kaisertum, dann der Tatarenzug leiteten die allgemeine Aufmerksamkeit in andere Richtung, und es fand sich niemand mehr, der diese Frage von neuem auf die Tagesordnung gebracht hätte. Mit einem ähnlichen melancholischen Akkord endigte die Frage der Kanonisation des vom Tschanader Bischofsstuhle zum Erzbischof von Kalotscha erhobenen Lukas von Altenburg; der Tatarenzug löschte sie aus dem Gedächtnisse der Zeitgenossen. Ganz ähnlich erwies sich der Fall des Bischofs von Tschanad und Paulinereremiten, des „seligen" Johann von Zokol. Man hat ihn als „selig" verehrt, doch es kam die Türkengefahr, dann das Zeitalter der anderthalbhundertjährigen Türkenherrschaft und so ist auch seine Selig- oder Heiligsprechung unterblieben[145].

[143] 1501.

[143] Eggerer, Fragmen panis corvi proto-eremitici seu reliquiae annalium eremitarum S. Pauli, Viennae 1663, 201.

[144] 1231.

[145] Balanyi, Magyar szentekről (von ungarischen Heiligen): Egyházi Lapok 1944, 36.

NEUERSCHEINUNGEN

Dogmatik und Dogmengeschichte

Maurizio Flick S. J.-Zoltan Alszeghy S. J., Il Creatore. L'inizio della salvezza (Nuovo corso di teologia cattolica 3/2). Gr. 8° (470 S.). Florenz 1959, Libreria editrice fiorentina. Lire 2.200.—. — Über die Zielsetzung dieser theologischen Reihe kann hier nur eine Vermutung ausgesprochen werden, da uns der erste Band, der wohl eine Notiz darüber enthält, nicht vorliegt. Nach diesem dritten Band zu schließen, sollen in erster Linie wohl Priester in der Seelsorge angesprochen werden. Das ergibt sich aus der angenehm erzählenden Art der Darstellung und aus den mit jeder These verbundenen Ausblicken auf das christliche Leben. Daneben wird aber durch die reichliche Angabe der neuesten Literatur und durch das Eingehen auf umstrittene Fragen auch der Fachtheologe durchaus angesprochen und angeregt. Die Verf. sind bestrebt, die Lehre von der Schöpfung und Erhebung des Menschen streng theologisch, d. h. von der Offenbarung her zu behandeln und so zu vermeiden, daß dieser Traktat zu einer bloßen Bestätigung rationaler Wahrheiten degradiert wird, was ja sonst wirklich nicht immer vermieden wird. Dieses Bestreben zeigt sich schon in der heilsgeschichtlichen Grundkonzeption (s. Untertitel); es zeigt sich auch in der Übergehung der philosophischen Konkurskontroverse und im originellen Aufbau der ersten These. Diese geht, den Daten der Offenbarung entsprechend, schrittweise so voran: die Welt ist in ihrem Sein und Tun vollständig von Gott abhängig; der Grund hiefür ist die Urheberschaft Gottes; diese Urheberschaft ist eine aus dem Nichts schaffende. Gute Bemerkungen finden sich zur Frage, wie sich Verherrlichung Gottes und Vervollkommnung des Menschen zueinander verhalten (bes. 144f). Man mag zu der Weise, wie das Wesen der Erbsünde erklärt wird, einige Fragezeichen anzubringen haben; sie bleibt bestimmt ein beachtlicher Versuch. Es wird nämlich die thomistische These von der Unfähigkeit des gefallenen Menschen, Gott auch nur mit einer natürlichen Liebe affektiv über alles zu lieben, zu diesem Zweck herangezogen und diese Unfähigkeit — darin liegt wohl das eigentlich Neue dieser Erklärung — wird nicht allein aus der dem Menschen immanenten Schwäche, sondern auch aus der konkreten Situation des gefallenen Menschen in der gegenwärtigen Heilsökonomie, die unter dem Zeichen des Kreuzes steht, erklärt (diese Gedanken hat M. Flick schon niedergelegt im Gregorianum 1957, 299f). — Einige Druckfehler: 35 l. *ἐποίησεν*; 438 l. volontaria; 465 der letzte Hinweis zu K. Rahner 455 l. 445. Wir wünschen dieser gelungenen Arbeit der beiden rührigen Professoren der Gregoriana eine weite Verbreitung. *J. Felderer S. J.*

Thomas Muldoon, Theologiae dogmaticae praelectiones. Vol. III: De Deo creante et elevante. Gr. 8° (XVI u. 418 S.). Rom 1959, Officium libri catholici. — Wir haben hier ein Werk vor uns, welches die für ein Schulbuch erforderten Eigenschaften hat. Es ist in leicht verständlichem Stil geschrieben; es regt durch knappe, teilweise allerdings etwas veraltete Literaturangaben die persönliche Initiative der Schüler an; es weist die nicht leicht zu treffende rechte Mischung von gesicherter Wahrheit und Problematik auf. Relativ sehr breit ist die Behandlung der Konkursuskontroverse, wobei M. auch das Register der bildhaften Sprache in gefälliger Weise zu ziehen versteht (245); er entscheidet sich für den Mittelweg des gemilderten Thomismus (*praemotio physica*, aber nicht *ad unum*). Der Verf., der Dekan der theologischen Fakultät in Sidney ist, zeigt auch den Mut zu eigener Meinung, so bes. in der Frage nach der *vulneratio in naturalibus*, in der er eine ‚pessimistische' Auffassung vertritt. Da der Inhalt des Buches nicht näher angegeben zu werden braucht, mögen gleich einige Bemerkungen gestattet sein. Als äußere Glorie Gottes müßte genauer die Mitteilung der gött-

lichen Güte, nicht aber diese Güte selbst als mitzuteilende angegeben werden (78. Thesis). In der theologischen Streitfrage, wie alle Menschen in Adam gesündigt haben, folgt Lercher nicht der Sentenz Billots (383), die ausdrücklich als ungenügend widerlegt wird (s. Lercher II³, 421), sondern er vertritt eine Meinung, die sich, soweit ich sehe, von der Auffassung des Verf. in nichts unterscheidet. Im Einteilungsschema auf S. 208 erscheint die mittelbare und die unmittelbare Welterhaltung als Untereinteilung der indirekten statt der direkten Erhaltung. Ripalda (nicht Ripala) ist im Jahre 1648, nicht 1684 gestorben (284 Anm.). *F.*

Charles Journet, La volonté divine salvifique sur les petits enfants. 8° (195 S.). Brügge 1958, Desclée de Brouwer. fFr 990.—; bFr 110.—. — Die Literatur zum Problem der ungetauften Kinder ist durch eine eingehende Untersuchung aus der Feder des bekannten Freiburger Professors bereichert worden. J. tritt mit aller Entschiedenheit für den *limbus* ein und weist mit Berufung auf Schrift und kirchliches Lehramt alle Versuche, eine Erlangung des übernatürlichen Ziels durch die ungetauften Kinder irgendwie zu begründen, zurück. Dafür faßt J. den *limbus* durchaus positiv auf als Erlangung des natürlichen Zieles, ja mehr noch als Rettung durch Christus, natürlich nicht als Rettung durch Wiedergeburt in der Gnade, aber doch als Rettung „quant à la réparation de la vie de la nature" (169). Gewiß, diese Erklärung nimmt von der traditionellen Theorie einen Teil der Härte weg und sie mag auch, sobald die absolute Heilsnotwendigkeit der Taufe *in re* für die Kinder, die eines persönlichen Aktes nicht fähig sind, feststeht, folgerichtig sein; aber man kann schon fragen, ob der Gedanke einer Rettung durch Christus, die nicht das übernatürliche Heil zum Ziel hat, der Hl. Schrift nicht vollkommen fern liegt. Wenn dem aber so ist — und das möchte uns wohl scheinen —, dann fällt auch der Einwand des Verf., daß alle Versuche, für diese Kinder eine Heilsmöglichkeit zu finden, einen schweren methodischen Fehler begehen, insofern sie nicht von der gesicherten Offenbarungslehre von der Notwendigkeit der Taufe ausgehen (128f). Der allgemeine und übernatürliche Heilswille Gottes, der auch als *voluntas antecedens* ein echter und tätiger Wille ist, ist eben auch eine sichere Offenbarungswahrheit, die nicht geschmälert werden darf und mit der die Lehre von der Notwendigkeit der Taufe irgendwie vereinbart werden muß. Setzt man diese Wahrheit als gegeben voraus, dann macht die an sich natürlich berechtigte Betonung der Ungeschuldetheit des übernatürlichen Heils (30 u. ö.) für die Lösung unserer Frage nicht viel aus. Obwohl uns also das Buch nicht in allem befriedigt, so erkennen wir doch durchaus an, daß es auf alle Fälle die Fronten klärt und ungezügelte Versuche in entgegengesetzter Richtung unterbindet. Aber besonnene Versuche, unser Problem aus einer weiteren Perspektive heraus neu zu durchdenken, scheinen uns — solange das Lehramt sie nicht verwirft — doch möglich und begrüßenswert. *F.*

Bernhard Neumann S. A. C., Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines. 8° (XVI u. 168 S.). Limburg 1958, Lahn-Verlag. — Die neuere Forschung sieht wieder in Magister Gottfried einen der hervorragendsten Vertreter des goldenen Zeitalters der Scholastik und widmet ihm dementsprechend vermehrte Aufmerksamkeit. N. untersucht Gottfrieds Lehre von der himmlischen Seligkeit unter dem zweifachen Gesichtspunkt des Verhältnisses der menschlichen Natur zu dieser Seligkeit und der Seligkeit in sich. Der erste Teil behandelt also die heute viel erörterte Frage nach der Immanenz bzw. Transzendenz des letzten Zieles. Nach Gottfried ist das letzte Ziel zugleich immanent und transzendent. Es ist immanent, insofern die geistige Natur in der *potentia obedientialis* die Eignung zur Erhöhung besitzt und auch insofern sie einen *appetitus naturalis* nach der Seligkeit im allgemeinen hat; es ist aber transzendent, weil es sich nur um eine *potentia obedientialis* und ein Streben

handelt, als dessen Ziel natürlicherweise nicht die himmlische Seligkeit erkannt werden kann. Obwohl für die menschliche Natur ein anderes Ziel möglich wäre (Teilnahme am Gemeinwohl im Zusammenleben mit anderen Menschen), so erreicht diese Natur ihre höchste Vollendung doch nur in der ewigen Seligkeit. Die Begriffe *justitia originalis* und *natura pura* scheinen uns nicht immer eindeutig umrissen; trotzdem ist es erstaunlich, wie relativ gut man sich in einem damals noch nicht so ausdrücklich wie heute gestellten Problem zurechtfand. Bei der Behandlung des Wesens der himmlischen Seligkeit erweist sich unser Magister als ausgesprochener Intellektualist, der seine Position gegen die voluntaristische Auffassung mit zum Teil etwas schwachen Argumenten verteidigt. — Im Anhang werden einige *quaestiones disputatae* zum erstenmal ediert. Auf S. 72 hat sich ein sinnstörender Übersetzungs- oder Druckfehler eingeschlichen: der Text in Anm. 10 besagt nämlich, daß Gottfried keine andere Möglichkeit sieht, als daß die *justitia originalis* ... nicht erklärt werden könne ohne irgendein gnadenhaftes Geschenk usw. *F.*

Georg Koksa, Die Lehre der Scholastiker des XVI. und XVII. Jahrhunderts von der Gnade und dem Verdienst der alttestamentlichen Gerechten. Gr. 8° (XVI und 278 S.). Rom 1955, Herder. Lire 2.200.—. — Die Schrift führt uns in den theologischen Streit um eine Frage, die vor dem 16. Jh. lediglich kurz gestreift wurde und heutzutage wieder nur am Rande des Interesses liegt, auf die aber im 16. und 17. Jh. viel Geist und Tinte verwendet wurde. Ist den Urvätern und besonders Maria hinsichtlich der Substanz oder wenigstens hinsichtlich der Umstände der Menschwerdung ein Verdienst — *de condigno* oder *de congruo* — zuzusprechen? Ein Verdienst *de condigno* um die Substanz der Menschwerdung wurde allgemein abgelehnt, im übrigen gingen die Meinungen auseinander. Irgendein Verdienst wurde aber angenommen und so erhob sich eine Schwierigkeit vom Grundsatz her, daß das Prinzip des Verdienstes (die Menschwerdung und Erlösung) nicht selbst unter das Verdienst fallen kann, dessen Prinzip es ist. Es galt daher, die Beziehung zwischen atl. Gnade und Erlösung zu erforschen, und dabei kam man entweder zu einer Finalursächlichkeit oder zu einer moralischen Wirkursächlichkeit der Verdienste Christi hinsichtlich der atl. Gnade. Aktuell ist das behandelte Thema dadurch, daß es sich mit dem Problem der Miterlöserschaft Mariens berührt. Von der geschilderten Kontroverse her wäre nach dem Verf. eine Miterlöserschaft eher zu verneinen. Es sei nämlich den damaligen Theologen nicht gelungen, ein Verdienst im eigentlichen Sinn hinsichtlich der Menschwerdung und Erlösung mit dem genannten Verdienstprinzip zu vereinbaren; der positive Beweis aber für ein Verdienst aus Schrift und Vätern sei nicht genügend auf seine Stichhaltigkeit untersucht worden. *F.*

Johannes Brinktrine, Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. 8° (280 S.). Paderborn 1959, Schöningh. DM 15.50; geb. DM 18.50. — Dieser Traktat über Menschwerdung und Erlösung zeichnet sich aus durch Fülle des Gebotenen und wohltuende Übersichtlichkeit in der Darstellung. Alles, was mit Bezug auf den Erlöser einst und heute erörtert worden ist, kommt zur Sprache. Manchmal würde man eine andere Verteilung des Schwergewichtes wünschen; z. B. hätte die neueste Kontroverse über die Psychologie Christi etwas ausführlicher dargestellt und dafür weniger Aktuelles (z. B. die Diensteursache der Erlösung oder die Frage, warum die zweite göttliche Person Mensch geworden ist und ob alle drei Personen dieselbe menschliche Natur oder eine Person mehrere menschliche Naturen annehmen konnte) gekürzt werden können. Im übrigen aber muß man sagen, daß B. sowohl durch Ausspinnen der Fäden zum Ganzen der geoffenbarten Lehre hin als auch durch fleißige Verarbeitung der neuesten Literatur und durch religionsgeschichtliche Seitenblicke einen umfassenden Überblick vermittelt. Die Mariologie wird in einem eigenen Traktat behandelt werden. *F.*

Bartholomaeus M. Xiberta O. Carm., Enchiridion de Verbo Incarnato. (810 S.). Madrid 1957, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. — Wer selber Vorlesungen aus Dogmatik gehalten hat, kennt aus eigener Erfahrung die Schwierigkeit, das Väterargument in zufriedenstellender Weise vorzulegen. Er sieht sich vor der Alternative, entweder die These mit ein paar aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen (etwa mit Hilfe des Enchiridion patristicum von Rouet de Journel) mehr zu schmücken als zu beweisen oder die bei einer gewissen Fülle des Argumentes unvermeidliche Verwirrung und Unterbrechung durch bibliographische Angaben in Kauf zu nehmen. Damit diese Schwierigkeit vermieden werden kann, hat der bekannte spanische Dogmatiker das gesamte (*traditio virtualiter integra*; 5) auf die Christologie bezügliche Material bis zum Adoptianistenstreit im 8./9. Jh. zusammengestellt. Durch die Hinzunahme der häretischen Lehren und der kirchlichen Lehrentscheidungen — letztere vollständig bis in unsere Tage — entstand ein abgerundetes Bild. Das Material ist chronologisch nach Sinnabschnitten aufgeteilt und jeder Abschnitt ist in drei Sektionen untergeteilt: lehramtliche, heterodoxe, orthodoxe Texte. Ein eigener Abschnitt enthält die liturgischen Dokumente aus der Väterzeit. Die Texte werden nur in lateinischer Sprache vorgelegt, um für möglichst viel Material Raum zu sparen. Knappe Anmerkungen informieren den Leser bei kritisch nicht gesicherten Texten oder Werken über den Stand der Frage. Vor allem aber soll auf das reich gegliederte, über 36 Seiten sich erstreckende Sachregister hingewiesen werden, mit dessen Hilfe man das amorphe Material zu Leben erwecken kann. Daß wir auf S. 206 zweimal Anmerkung 1 entdeckt haben, war ein Zufallstreffer. — Gegenüber dem ‚Rouet de Journel' hat dieses neue Enchiridion zunächst einmal den Vorteil der Materialfülle. Damit hängt zusammen, daß die einzelnen Texte in einem größeren Zusammenhang wiedergegeben werden und daher besser verstanden werden können. Die angebrachte Einteilung schließlich erleichtert den Überblick über die Entwicklung in der Erfassung des Christusgeheimnisses. Die Dogmatikprofessoren vor allem sind dem fleißigen Sammler für seine außerordentlich mühevolle Arbeit zu Dank verpflichtet, mit dem sich der Wunsch verbindet, es möchten bald auch für die übrigen Traktate ähnliche Sammlungen erscheinen. *F.*

Fidelis M. Gallati O. P., Der Mensch als Erlöser und Erlöster. Der aktive und passive Anteil des Menschen an der Erlösung. 8° (229 S.) Wien 1958, Herder. S 135.—. — Diese Arbeit wurde 1947 von der Theologischen Fakultät in Freiburg (S.) als Dissertation angenommen. Ihr Ziel ist, den passiven und aktiven Anteil des Menschen an der Erlösung so darzustellen, daß die christliche Erlösungslehre auch jenen Philosophen und Naturwissenschaftern annehmbar erscheinen kann, die diese Lehre wegen der zu einseitig gesehenen Passivität ablehnen zu müssen glauben. Mit Rücksicht auf diese Adressaten liegt daher der Akzent auf der Aktivität des Menschengeschlechtes (in und mit seinem Haupt Christus) und des Einzelmenschen im Vollzug der objektiven und der subjektiven Erlösung (allerdings wird diese Unterscheidung von G. nicht ohne Recht als mißverständlich vermieden, 40 Anm. 35); ja, er kommt zum Ergebnis, daß die Grundstruktur der Erlösung dahin zielt, „die Tätigkeit des Menschen im denkbar größten Ausmaß heranzuziehen, den passiven Anteil desselben möglichst zu verringern, so zwar, daß gesagt werden kann: das Menschengeschlecht erlöst sich selbst in seinem Haupt Jesus Christus" (225). Der Gnadencharakter der Erlösung geht dadurch nicht verloren, denn die Voraussetzung der erlösenden Aktivität des Menschen, die Menschwerdung des Sohnes Gottes, ist reinste und höchste Gnade, der gegenüber sich der Mensch nur empfangend verhalten kann. Im Hinblick auf protestantische Leser muß das nachdrücklichst hervorgehoben werden. Der Verf. behandelt aber auch den passiven Anteil des Menschen, d. h. dessen durch die Sünde verschuldete Unfähigkeit, sein ursprüngliches Ziel zu

reichen, und sein Angewiesensein auf den Einfluß der Gnade. Es kommt also e ganze Gnadenlehre und Soteriologie zur Sprache. In der Ausführung folgt G. m hl. Thomas, ohne auf neuzeitliche Streitfragen (z. B. Anteil Mariens an der lösung, *natura pura*) einzugehen. Die Stellung Christi im Erlösungswerk wird ar entwickelt; nur müßte hier der bestimmt nicht von selbst einleuchtende egriff der physischen Wirkursächlichkeit der Menschheit Christi hinsichtlich r Gnade näher erklärt werden. Überhaupt ist dies vielleicht der Hauptmangel r sonst fleißigen und umfassenden Arbeit, daß sie in der Entwicklung und ösung der Fragen zu wenig von der heutigen Problematik, vom heutigen Stand r Theologie und Exegese inspiriert wird. Aber von einer Dissertation soll man nicht gleich alles verlangen. *F.*

Luigi I. Scipioni O. P., Ricerche sulla Cristologia del ‚Libro di Eraclide' di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico (Paradosis. Studi i letteratura e teologia antica XI). 8° (X u. 185 S.). Freiburg/Schw. 1956, Universität. sFr 12.50. — Wie schwierig es ist, der Auffassung des Nestorius recht zu werden, zeigen die verschiedenen, von Vorurteilen belasteten und darum stark voneinander abweichenden Interpretationen, die seit dem Bekanntwerden des ‚Liber des Heraklis von Damaskus' und seiner Übertragung ins Englische und Französische gegeben wurden (Bethun-Baker, Fendt, Junglas, Jugie, Amann, Rucker, Arnou; 2—12); deshalb stellt sich der Verf. die Aufgabe, durch eine rein sachliche Analyse der Grundbegriffe (Natur, Wesen, Hypostase, Person) und ihrer Anwendung (Vereinigung von Körper und Seele im Menschen, von Menschheit und Gottheit in Christus) sowie durch Vergleich mit neuplatonischen und stoischen Auffassungen zu einer vorurteilslosen und objektiven Beurteilung der philosophischen und theologischen Auffassung des Nestorius zu gelangen. Er muß freilich zugeben, daß gerade dieses Werk des Nestorius, das 20 Jahre nach Ephesus (zwischen 449 und 451) geschrieben wurde und primär apologetisch ist, nicht notwendig die in Ephesus verurteilte „Urlehre" des Theodor und des Nestorius enthält (2. 12—14); aber immerhin ist damit die Möglichkeit geboten, die im Werke vorgetragenen Gedanken mit den in früheren Schriften enthaltenen zu konfrontieren. Das erste, was sich als unzweifelbares Resultat ergibt, ist der Ausgangspunkt des Nestorius: die Bekämpfung des Apollinaristischen Irrtums, dessen er auch Cyrill v. Alex. bezichtet, durch Feststellung der Vollständigkeit der beiden Naturen Christi, besonders der menschlichen; letzte Bestimmtheit der Natur aber besagt nach Nestorius notwendig auch die *ratio personae*, so daß also in Christus ohne Zweifel zwei *πρόσωπα* anzunehmen sind. Das zweite ist die Nestorius eigene Auffassung von der Notwendigkeit und darum auch Möglichkeit der Vereinigung beider Naturen in dem einen Christus; die Einheit Christi ist — das geht wohl aus dem Ausführungen des Verf. hervor — eine Einheit des *πρόσωπον*; denn an der schon im Glaubensbekenntnis von Nicäa ausgesprochenen Einheit Christi (*et in unum Dominum Jesum Christum*) hält Nestorius auf jeden Fall fest. In Christus sind wohl zwei *πρόσωπα*, aber Christus selbst ist als solcher ein einziges *πρόσωπον*, das nach Nestorius in der Offenbarung als reales Subjekt der verschiedenen Aussagen (*subjectum attributionis*) gekennzeichnet ist; die Möglichkeit einer solchen Vereinigung und Einheit ist nur durch den Glauben einsichtig zu machen 169—177). *F. Lakner S. J.*

Egon v. Petersdorff, Daemonologie. II. Bd.: Dämonen am Werk. Gr.-8° XI u. 508 S.). München 1957, Verl. f. Kultur u. Geschichte. — Dieser zweite Band ist eine praktische Anwendung der Prinzipien, die im ersten Band vorgelegt wurden; man könnte darum den ersten Band als theoretische, den zweiten als praktische Dämonologie bezeichnen. Es werden alle Gebiete des menschlichen Erkennens, Strebens und Handelns vorgeführt, in welchen dämonische

Kräfte vermöge ihrer Eigenart sich äußern können und auf Grund geschichtlicher Erfahrungen sich auch da und dort äußern: Dämonen und Irrlehren, Mantik, Magie, Mystik, Spiritismus, Literatur, Musik, Kunst. So interessant die Ausführungen sind, so schwierig, ja, vielfach unmöglich wird es sein, die Grenzen zwischen natürlicher und außernatürlicher Erklärung wissenschaftlich exakt festzustellen; daher auch das sehr Problematische mancher Feststellungen. Man muß, um vom Theologischen her dem Verf. zu folgen, besonders zwei seiner Arbeiten vor Augen haben, die zwar unter den vielen Literaturhinweisen angegeben sind, aber in diesem Zusammenhang eigens hervorgehoben sein sollen: „De daemonibus in Liturgia memoratis": Angelicum 19 (1942) 324—339, und „La potestà del diavolo. Un domma del Concilio di Trento": Il concilio di Trento 2 (1943) 377—399. Sehr eindrucksvoll ist jedenfalls das Schlußkapitel: „Das apokalyptische Ende" (Der Antichrist; Maria als Schlangenzertreterin; Das Weltgericht) (413—437). *L.*

J. Ignacio Tellechea Idigoras, La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado S. J. con la Sorbona (Victoriensia 7). 8° (XIII u. 448 S.). Vitoria 1958, Editorial del Seminario. — Im Kampf der Pariser Universität gegen die Gesellschaft Jesu waren die Vorlesungen Maldonats über die Unbefleckte Empfängnis (1573) der zündende Funke; es scheint uns heute fast unverständlich, wie die Behauptung Maldonats, die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sei *paulo probabilior* als die Leugnung derselben (290), während die Theologen der Sorbonne sie als *fide firma tenendum* (377), und zwar *de fide catholica* bezeichneten (so daß die gegenteilige Behauptung als Häresie zu betrachten sei) einen solchen Sturm erregen konnte. Der Streit, in dessen Verlauf der Pariser Bischof Gondy sich auf das entschiedenste für Maldonat einsetzte, währte vier Jahre (1573—1577); nicht nur die höchsten kirchlichen Stellen (so der Nuntius, der Jesuitengeneral, der Papst), sondern auch das Pariser Parlament mußten sich mit der Angelegenheit befassen. Erst als der General der Gesellschaft P. Maldonat über Wunsch des Papstes von Paris abzog (143f. 304—308), beruhigten sich die hochgehenden Wogen. Die Kommission, die in Rom eigens zur Prüfung der Sache bestellt wurde, entschied ganz im Sinne Maldonats; das Breve, das Gregor XIII. nach Paris sandte, wurde weder veröffentlicht noch auch offiziell den Professoren der Sorbonne überreicht, so daß Maldonat nur eine unzureichende Rechtfertigung erfuhr: „sin pena ni gloria" (133). Volle Genugtuung wurde P. Maldonat zuteil durch Kardinal Bourbon, der sich um seine Rückberufung persönlich beim Papst bemühte (162f). Während der Verf. im ersten Teil den geschichtlichen Verlauf der Kontroverse darlegt (15—168), widmet er den zweiten Teil der dogmatischen Erörterung der Frage, um die die Kontroverse ging (169—285). Zwei wichtige Ergebnisse sind zu buchen: Maldonats Bedeutung liegt nicht bloß auf dem Gebiet der Literal-Exegese, sondern er ist mit Melchior Cano einer der großen Initiatoren der positiven Theologie. In der Behandlung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis kam er, der zunächst aus seiner streng wissenschaftlichen Haltung heraus die Unbefleckte Empfängnis nicht verteidigte (284f) — die Beweise aus Schrift, Tradition, Liturgie sind nach ihm nicht stichhältig; die marianische Deutung des Protoevangeliums lehnt er ab (207—209) —, gerade durch die tiefere Einsicht in die immer klarer werdende Auffassung der Kirche (*sentire cum Ecclesia*: 281) dazu, den Offenbarungscharakter der Lehre anzuerkennen (257—281). Sehr wertvoll ist der Anhang (289—220), der eine große Anzahl von bisher unveröffentlichten Dokumenten enthält: so den Text der ominösen Vorlesung Maldonats (289—295), den Briefwechsel zwischen Paris und Rom und umgekehrt, den berühmten „Tractatus" der Pariser Universität über den ganzen Fragenkomplex (368—422) und viele andere. *L.*

Julian Wojtkowski, Wiara w niepokalane poczęcie najświętszej Marii Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych. Studium historyczno-dogmatyczne (katol. Uniw. Lubelski, Wydzial Teolog. 6). 8° (272 S.). Lublin 1958, Nakladem Tow. Nauk. katol. Uniw. Lubelskiego. — Eine von der Theolog. Fakultät der katholischen Universität Lublin (Polen) angenommene Dissertation, die unter geschichtlich-dogmatischer Rücksicht die das Geheimnis der Unbefleckten Empfängnis betreffenden liturgischen Texte des 14. bis 16. Jh. einer eingehenden Analyse unterzieht; da sich die Arbeit auf die innerhalb des Gebietes des heutigen Polens gebrauchten Formularien beschränkt, ist sie ein kleiner, aber immerhin beachtlicher Beitrag zur Geschichte der dogmatischen Entwicklung der Lehre und des Glaubens der Unbefleckten Empfängnis. Es nimmt nicht wunder, daß sich gerade in den Gebetsformularien des deutschen Ritterordens und der Dominikaner Texte finden, die ausdrücklich von einer Heiligung Mariens nach der Empfängnis sprechen. *L.*

Hermann Volk, Das neue Marien-Dogma. 3. Auflage. Kl. 8° (136 S.). Münster 1956, Regensberg. — Die Vorträge, die der Verf. anläßlich der Dogmatisation 1950 in Münster gehalten hat, sind hier einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht; und das mit Recht. Die klare Darlegung des Inhaltes (7—23) und der Bedeutung (93—136) der definierten Wahrheit bietet trotz gedrängtester Kürze Auskunft über verschiedene theoretische und praktische Fragen, die im Zusammenhang mit dem neuen Dogma immer wieder gestellt werden. Ganz Wesentliches aber sagt der Verf. im Mittelteil (Begründung des Dogmas: 26—91), in dem er nach Vorlage der mehr allgemeinen Argumente (Zusammenhang von Auferstehung und Erlösung, Begnadung der Gottesmutter) und des eigentlichen Schrift- und Traditionsbefundes „die Kirche als entscheidende Instanz" (73—91) dartut; geradezu klassisch ist der Abschnitt: „Kirche als Bedingung der Theologie überhaupt" (80—87). Der Verf. hat hier wohl die durch B. Altaner, Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.: Theol. Rev. 44 (1948) 129—140; 45 (1949) 130—141 ausgelösten Auseinandersetzungen vor Augen; s. J. Filograssi S. J., Traditio divino-apostolica et Assumptio B. V. M.: Gregorianum 30 (1949) 443—489. *L.*

La Nouvelle Eve III u. IV (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 14. u. 15. Jg.). 8° (VI u. 119 S.; VII u. 121 S.). Paris 1956/57, Lethielleux. — Die beiden Hefte setzen den 1954 aufgegriffenen Fragenkomplex Eva-Maria fort; vgl. ZkTh 79 (1957) 100f; 80 (1958) 356f. Im 3. Heft (1956) behandelt H. Barrée die Periode des 9. bis 13. Jh. im Okzident (1—26), J. de Mahuet die Ikonographie des Themas: Schrifttradition und Bild (27—48). Die weiteren Beiträge behandeln das Thema der Neuen Eva bei Scheeben (49—66; Galot), Newman (67—90; du Manoir) und in der heutigen Theologie, die den Parallelismus Eva-Maria auf die Kirche ausdehnt (101—118; Philipps). Der Gegenstand wird dann weiter ins Auge gefaßt u. a. unter dem Gesichtspunkt von Marias Sündelosigkeit (II, 15—36; Nicolas), des *adiutorium simile sibi* (II, 37—60; Frenaud), der *mater viventium* (II, 61—86; Pintard). Hervorgehoben sei noch die von M. J. Nicolas als Abschluß gebotene Synthese: Die Gottesmutterschaft im vollen Sinne beinhaltet die *associatio totalis* Marias mit Christus, dem Gottmenschen als Erlöser im Sein und im Werk; dadurch ist Maria Neue Eva wie Christus Neuer Adam. Der Verf. stimmt im Wesentlichen mit Scheebens Idee überein, wendet sich aber gegen dessen Identifizierung der Begriffe „Socia" und „Braut", weil eine bräutliche Verbindung ein gemeinsames Zeugungsprinzip begründet und darauf erst die *associatio* sich aufbaut, während die *associatio* zwischen Christus und Maria ontologisch ein anderes Fundament hat, nämlich die physische Mutterschaft. Die Bindung der Mutterschaft sieht der Verf. als eine noch innigere an als die der Brautschaft, insofern er sie als Reflex der *paternitas divina* be-

trachtet. Da das Band der *societas* zwischen Christus und Maria nicht in der Brautschaft, sondern in der Mutterschaft gründet, hält der Verf. die beiden Titel „Socia" und „Braut" für unvereinbar. Er entwirft die Hauptkapitel einer marianischen Theologie, gegründet auf eine Theologie von Maria als Neuer Eva, als Mutter und Socia des Neuen Adam: *plenitudo gratiae*, *cooperatio* an der Erlösung, *maternitas spiritualis*; Maria und Frau; Maria und Kirche (111—120). *L.*

Luigi Belloli, La Teologia dell'Assunzione di Maria SS. dalla definizione dommatica dell'Immacolata Concezione alla fine del secolo XIX (Anal. Gregoriana LXXIX). 8° (XXVI u. 407 S.). Rom 1956, Univ. Gregoriana .— In einer fleißigen und exakten Untersuchung werden die verschiedenen theologischen Lehräußerungen über Tod, Unverweslichkeit und Himmelfahrt Marias dargelegt und in entsprechenden Zusammenfassungen nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet. Es ist interessant, gleichsam einen Blick in die Werkstatt der Theologen zu tun, in welcher die Dogmatisation der Aufnahme Marias in den Himmel vorbereitet wurde. Zusammen mit den in zwei Bänden von Hentrich-de Moos gesammelten Petitiones de Assumptione corporea B. M. V. (1942) ist die vorliegende Arbeit ein wertvoller Behelf. M. J. Scheeben, der gebührend gewürdigt ist, wird nach der ersten Auflage (1882) zitiert; es wäre aber zweckmäßig, die 1954 von C. Feckes besorgte Ausgabe wenigstens auch anzuführen; ebenso sollten bei anderen bekannteren Theologen (so Hurter, Ch. Pesch u. a.) neuere Auflagen herangezogen sein. *L.*

Johannes Brinktrine, Die Lehre von der Gnade. 8° (265 S.). Paderborn 1957, F. Schöningh. DM 14.—, geb. DM 16.—. — Zwei Vorzüge hat auch dieser Band des dogmatischen Lehrbuches des Verf.: Klarheit, durch Präzision der Begriffsbestimmungen, Einteilung und Übersichtlichkeit erreicht, und Aktualität durch besondere Berücksichtigung der Fragen, die den heutigen Christen bewegen. Ob es nicht methodisch und didaktisch besser wäre, die Behandlung der habituellen Gnade vor jene der aktuellen zu stellen? Bei der positiven Bestimmung der habituellen Gnade ist die Bedeutung der *gratia increata* viel zu wenig hervorgehoben, obwohl die diesbezügliche Literatur angeführt ist (196f); es fehlt jedoch die Arbeit von K. Rahner, Schriften zur Theologie I³ 347—375: Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade. Die Darstellung der verschiedenen Gnadensysteme ist relativ zu kurz, aber in den wesentlichen Punkten zu billigen; wenn sich sowohl Thomisten wie Molinisten auf Thomas berufen, so hätte auf die neueren geschichtlichen Forschungsergebnisse wenigstens hingewiesen werden müssen, die dahin lauten, daß Thomas weder die philosophische noch die theologische Fragestellung gekannt hat (siehe die Arbeiten von J. Stufler und die diesbezüglichen Zusammenfassungen bei L. Lercher, Institution. Theol. dogm. IV/1, 346f). In der Darlegung des Molinismus unterlaufen dem Verf. gewisse Einseitigkeiten; so z. B. bei der Beschreibung der molinistischen *gratia actualis* (55—60), in der Wertung des Kahngleichnisses (147), in der Behauptung der Inkonsequenz im molinistischen System („Er leugnet zwar in der natürlichen Ordnung die *praemotio physica*, ist aber nicht in der Lage, diese Leugnung in der Gnadenordnung durchzuführen"; 147). *L.*

Tomas de la Cruz O. C. D., El amor y su fundamento ontologico segun Santo Tomas. 8° (81 S.). Rom 1956, Ephemerides Carmeliticae. — Die Arbeit ist ein Ausschnitt aus einer am Pontificium Athenaeum Angelicum eingereichten Dissertation über die Theologie der Liebe beim hl. Thomas, ihre Bedeutung und Stellung im Gesamt des theologischen Denkens des Heiligen. Was hier geboten wird, ist die metaphysische Grundlegung der theologischen Tugend

der *caritas* und auch hier mehr eine exakte Analyse der verschiedenen Begriffe (Amor-pasión, amor-información, amor-quietatio, deseo-amor, amor-afecto) und die genauere Bestimmung des Verhältnisses von *concupiscentia* und *benevolentia*, deren Verständnis beim hl. Thomas auf große Schwierigkeiten stößt. *L.*

Johannes Czerny O. P., Das übernatürliche Verdienst für andere. Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart. 8° (XX u. 107 S.). Freiburg/Schw. 1957, sFr 11.40. — In den dogmatischen Lehrbüchern der vergangenen Dezennien wurde die uns heute bedeutungsvoll erscheinende Frage über das übernatürliche Verdienst für andere stiefmütterlich behandelt; und doch hat auch diese Frage ihre lange und interessante Geschichte, die der Verf. in der vorliegenden Arbeit dartut; gerade im 12./13. und 16./17. Jh. — Jahrhunderte, in welchen die Idee der menschlichen und christlichen Gemeinschaft den Theologen durch die Zeit selbst näher gebracht waren — wurde über die Verdienstmöglichkeit und -tatsächlichkeit für andere eingehend gesprochen; Thomas (40—45) und Suarez (58—63. 93f) waren nicht nur „Zusammenfasser", sondern in einem gewissen Sinne auch „Vollender" einer voranschreitenden Entwicklung. Was unsere Zeit betrifft, für die Pius XII. in seinem Rundschreiben „Mystici Corporis" nachdrücklich auf die Verantwortlichkeit eines jeden Gliedes des Mystischen Leibes für die anderen Glieder hingewiesen hat, wird mit Recht der Dogmatiker Ch. Journet (Fribourg/Schw.) hervorgehoben, der in seinem großen Werk "L'Église du Verbe incarné" (II, 320—332; 398—409) Beachtliches und Entscheidendes über die Verdienstmöglichkeit für andere geschrieben hat. Die Darstellung des Verf. zeigt die drei Problemgebiete auf, um welche die Aussagen der Theologen kreisen: das Problem des sozialen Condignitätsverdienstes, das Problem der Bedingungen für die Übertragbarkeit des Verdienstes auf andere und das Problem der verschiedenen Objekte. Interessant ist, daß während der ganzen langen Entwicklungsgeschichte, in der doch viele Fragen über das Verdienst für andere und beigeordnete Fragen behandelt wurden, die Theologen „keinen exakten Begriff" über das Verdienst für andere herausgearbeitet haben und daß „die Fragen nach der Möglichkeit eines solchen Verdienstes, nach den Grundlagen seiner spezifischen Congruität, nach dem Vorgange, wie sein Wirksamwerden für andere zu denken ist ... nur eine zweitrangige Rolle" spielen und „die Antwort darauf ... mehr die Form einer undiskutierten Voraussetzung als einer sauberen gedanklichen Begründung" hatten (99f). *L.*

Hippolyte Beril O. F. M., La doctrine de saint Bonaventura sur l'institution des sacraments. 8° (XII u. 81 S.). Montreal 1954, Editions Franciscaines. $ 1.25.—. — Immer wieder wird Bonaventura neben anderen Autoren der mittelalterlichen Theologie als ein Vertreter der *institutio mediata* von wenigstens zwei (Firmung, Ölung), aber auch von fünf Sakramenten (Firmung, Ölung, Buße, Ehe, Ordo) angeführt. Der Verf. unterzieht diese Behauptung einer Revision, indem er den von Bonaventura (sowohl im Sentenzenkommentar als auch im Breviloquium) gebrauchten Begriff der *institutio* untersucht; es gelingt ihm, auf Grund des Nachweises von terminologischen Verschiedenheiten zwischen mittelalterlicher und nachtridentinischer Sakramentenlehre zu zeigen, daß Bonaventura genau unterscheidet zwischen *institutio plena* (*in sensu stricto*; so bei Taufe, Eucharistie, Ordo, Buße, Ehe: 9—40. 71f) und *non plena* (z. B. *institutio per insinuationem* bei Firmung und Ölung: 41—58. 72). Gleichzeitig geht der Verf. der Frage von der *institutio generica* und *specifica* nach: Bonaventura ist der Auffassung, daß Christus bei allen Sakramenten die Materie *in specie* festgesetzt habe, die Form jedoch *in specie* nur bei Taufe und Eucharistie, bei den übrigen Sakramenten bloß *in genere*. Damit wäre der Beweis erbracht, daß Bonaventura im wesentlichen mit der vom Tridentinum festgelegten und

von den nachtridentinischen Theologen allgemein vorgetragenen Lehre von der Einsetzung der Sakramente übereinstimmt: außerdem stünde fest, daß Bonaventura im Breviloquium zwar klarer seine Meinung ausspricht, aber doktrinell die Lehre des Sentenzenkommentars beibehält (59—68. 73—76). *L.*

Gulielmus Van Roo S. J., De Sacramentis in genere. 8° (XV u. 374 S.). Rom 1957, Pontif. Univ. Gregoriana. — Ein Sakramententraktat, wie wir ihn heute brauchen; da gerade in der Sakramentenlehre die geschichtliche Entwicklung eine entscheidende Rolle spielt, muß die wissenschaftliche Erkenntnis des geschichtlichen Werdegangs nicht bloß berücksichtigt werden, sondern sie muß weitgehend den systematischen Aufbau und Ausbau bestimmen. Diese Forderung hat der Verf. auf weite Strecken hin erfüllt. So ganz besonders im ersten Teil, in dem vom Begriff und vom Wesen der Sakramente gehandelt wird (1—93); nur hätte die Linie von Suarez bis Billot ebenso ausführlich gezeichnet werden müssen, wie die in den vorhergehenden Epochen. Im zweiten Teile, De causis Sacramentorum (95—194), wird vor allem die Frage nach der unmittelbaren Einsetzung durch Christus erörtert und einerseits die Ansicht Lennerz, diese sei im Tridentinum definiert worden, abgewiesen (107f), andererseits wird dessen Beweisführung zugunsten der generischen Einsetzung gebilligt (110. 119—128). Der dritte Teil ist der Kausalität der Sakramente gewidmet; die juridische Erklärung der *gratia sacramentalis* (*ius ad gratiam*) wird abgelehnt und dafür ein *modus specialis* der habituellen Gnade angenommen (209—216). Dadurch ist der Verf. gezwungen, auch in der Erklärung der sakramentalen Kausalität an der Theorie der intentionalen Kausalität eine Modifikation anzubringen, insofern er von einem *signum efficax, quo* (*Christus*) *manifestat suum imperium* (345. 306) spricht. Dazu ist zu sagen, daß die Vertreter der intentionalen Kausalität das sakramentale Zeichen ohnehin als ein *signum delativum* d. h. *deferens ordinationem Christi* (im Gegensatz zu dem bloßen *signum determinativum* und dem *signum creativum*: J. Müller, De Sacramentis in genere[3], 1915, 150—153; L. Billot, De Eccl. Sacramentis I[7], 1931, 62—65) beschreiben. *L.*

Bernard Leeming S. J., Principles of Sacramental Theology. 8° (LVIII u. 690 S.). London 1956, Longmans. — Der Verf. selbst bezeichnet das Werk als eine Adaptation seiner Vorlesungen, die er als Dogmatikprofessor am Heythrop College gehalten hat, zum Gebrauch für gebildete katholische Laien (VII); er will damit Nicht-Theologen die Möglichkeit bieten, in die Fragen der allgemeinen Sakramententheologie Einsicht zu nehmen. Es ist aber nicht eine Verkündigungstheologie, wie sie heutige Theologen fordern, sondern eher eine Darbietung des Vorlesungsstoffes in englischer Sprache, wobei der wissenschaftliche Charakter beibehalten ist, aber der weit ausholenden Erklärung mehr Bedeutung beigemessen wird als der eigentlichen Beweisführung. Wertvoll gerade für den englischen Benützer sind die ausführlichen Darlegungen der protestantischen und insbesonders der anglikanischen Auffassungen, denen auch die neuesten auf den Weltkonferenzen der ökumenischen Bewegung vertretenen Anschauungen beigefügt sind. Eine kleine, aber historisch wie didaktisch gerechtfertigte Änderung im Aufbau ist darin zu erblicken, daß der Verf. mit dem Effekt (bzw. der Effizienz) der Sakramente (sakramentale Gnade, Charakter) (3—279) beginnt, dann über die Wirkweise (Kausalität) der Sakramente (281—381) handelt; er entscheidet sich zwar für die dispositive (im Gegensatz zur perfektiven) Kausalität, bezeichnet jedoch die nähere Bestimmung von „physisch" oder „intentional" als „unfruitful controversy" (340—345); die Behandlung der „symbolischen Realität" (*res-sacramentum*) gibt ihm Gelegenheit, ausführlicher über die Beziehung von Sakrament und mystischem Leib (Kirche) zu sprechen und so bereits die allgemeine Sakramentenlehre ekklesiologisch auszurichten (251—279; 346—381). Im weiteren folgen Kapitel über die Ein-

setzung der Sakramente (383—431), über den Spender (433—550), insbesonders seine Intention (435—496), über die Siebenzahl und ihre Konvenienz (551—619). Es ist erfreulich, zu konstatieren, daß der Verf. auf ein so waches Interesse der gebildeten Katholiken in England rechnen darf; im deutschen Sprachgebiet könnte man kaum wagen, den ohnehin abstrakten Traktat *de Sacramentis in genere* für die katholische Laienwelt in so ausführlicher Breite und mit so viel geschichtlichem Detail zu behandeln. *L.*

Adolf Adam, Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin (Freiburger theologische Studien 73). Gr. 8° (XI u. 131 S.). Freiburg 1958, Herder. DM 8.80. — Diese Dissertation (Mainz) hat einen ausgesprochen dogmengeschichtlichen Charakter. Auf bewährten Arbeiten über die frühscholastische Lehre von der Firmung aufbauend, zeigt sie in umfassender Kleinarbeit einerseits die Traditionsgebundenheit, andererseits das Bemühen des Aquinaten, die Firmungslehre durch Vertiefung und Klärung weiterzuführen. Dazu gehört z. B. eine genauere Fassung der Begriffe Sakrament und Einsetzung, ohne die auf die Frage nach der Einsetzung der Firmung durch Christus keine sachliche Antwort gegeben werden kann. Dazu gehört der Fortschritt in der Lehre vom Charakter, den Thomas als *deputatio ad aliquid sacrum, ad cultum divinum* und als Teilnahme am Hohenpriestertum Christi deutet; allerdings kann diese Deutung im Zusammenhang der übrigen Thomaslehre nur so auf die Firmung angewendet werden, daß die Begriffe Kult und Priestertum in einem weiteren Sinn verstanden werden. Von den weiteren Punkten, in denen der hl. Thomas zum mindesten durch straffere Formulierung Eigenes zur Firmungslehre beitrug, sei noch die planmäßigere Durchführung des Parallelismus zwischen dem natürlichen Menschenleben und dem sakramentalen Leben hervorgehoben. Die vorliegende Studie beschränkt sich bewußt darauf, die Linien von der Frühscholastik zu Thomas hin zu zeichnen, ohne die weitere Entwicklung in den Blick zu nehmen. Ein Blick über Thomas hinaus würde vor allem das Bemühen feststellen, einen Schriftbeweis für die Firmung aufzubauen, der bei Thomas ebenso wie bei seinen Zeitgenossen kaum eine Rolle spielt. Wenn auch das Buch inhaltlich nichts eigentlich Neues zur Firmungslehre vorzubringen hat, so wirkt es durch die übersichtliche Zusammenstellung sonst verstreuter Lehrstücke doch neu und ist für den Dogmenhistoriker ein wertvoller Behelf. *J. Felderer S. J.*

Raphael Schulte O. S. B., Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistische Opfer (Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen 35). 8° (XV u. 198 S.). Münster 1959, Aschendorff. — Verf. hat die Absicht, in der gesamten Tradition von der Väterzeit bis heute der Frage nachzugehen, ob und wie die einzelne Meßfeier als Opfer der Gesamtkirche gesehen wurde. Nach den dogmengeschichtlichen Untersuchungen, die im vorliegenden Band für das frühe Mittelalter angestellt wurden, soll eine spekulativ-systematische Abhandlung das Werk abschließen. — Verf. hat mit großem Fleiß die frühmittelalterlichen Quellen des spanischen und fränkischen Raumes durchforscht. Für den britischen Raum steht Beda. Als Ergebnis stellt Verf. bei allen Autoren mit leichten Abwandlungen das gleiche fest: Sie sprechen von der *ecclesia universalis* im Zusammenhang mit dem Opfer der Messe, ohne jedoch thematisch die Frage anzuschneiden, inwiefern sie als opferndes Subjekt betrachtet werden könne. — Wenn man sieht, wie gründlich Verf. die behandelten Autoren gelesen hat, möchte man bedauern, daß er seine Arbeit ausschließlich auf die eine Frage nach der *ecclesia universalis* als Opfersubjekt einschränkt. Diese Frage ist ohne Zweifel interessant und wichtig, aber gerade, wenn man seine Arbeit auch für das Leben fruchtbar machen möchte (190), sollte man überlegen, ob es nicht ebenso oder noch wichtiger wäre, die Zeugnisse der Tradition

über die Art und den Sinn des Opferns der Einzelkirche zu befragen. Denn das einzelne Meßopfer ist als solches primär das Opfer Christi, das hier und jetzt von diesem Priester mit gerade dieser Gemeinde als deren Opfer dargebracht wird. Die Zugehörigkeit zur *ecclesia universalis* oder, besser gesagt, zum *corpus Christi* mit Haupt und Gliedern ist zwar Möglichkeitsbedingung für das Opfernkönnen des Einzelnen und der Einzelkirche, aber das aktuelle Opfer ist primär Sache dieses Priesters und seiner Gemeinde. Nur durch sie wird die Gesamtkirche als Opfernde ins Spiel gebracht und nicht umgekehrt. Hier wird man der Interpretation, die Verf. den von ihm besprochenen Texten gibt (188), widersprechen müssen. Sie hat ihren Grund in der Annahme, die Kirche stehe als „*quasi-persona* zwischen Christus und dem einzelnen Gläubigen" (73 Anm. 380). Eine Annahme, die uns nicht unbedenklich erscheint und die „personalen Züge" (72) der Kirche als Braut, Mutter und Königin in einer Weise betont, die sich aus den Quellen wohl schwer rechtfertigen läßt. Vgl. auch was B. Schultze, Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie: ZkTh 77 (1955) 279 ff zu dieser Frage geschrieben hat.

Hans Bernh. Meyer S. J.

Josef Hornef, Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? Kl.-8° (192 S.). Wien 1959, Herder. geb. S 45.—. — Die Frage nach dem Diakonat im Leben der Kirche ist wieder lebendig geworden. Man kann sich nicht mehr bei der Lage beruhigen, daß der Diakonat im Leben der Lateinischen Kirche nur eine zeremoniöse Stufe zum Priestertum hin ist. Ein in sich sakramentaler Grad des Ordo, der apostolischen Ursprungs ist, der nach den eigentlichen Absichten der Kirche in ein eigenes Amt mit einer eigenen Aufgabe einweihen sollte, kann auf die Dauer nicht eine bloße Weihestufe sein, durch die man zum Priestertum „aufsteigt". Warum und wie man diesem Diakonat in der Kirche seine alte und gerade heute notwendige und moderne Inhaltlichkeit wieder geben könnte, das ist in dieser Schrift mit Verwendung aller darüber in letzter Zeit erschienenen Literatur sorgfältig unter nüchterner und doch mutiger Abwägung aller Gründe für und gegen eine solche Reaktivierung zugunsten einer solchen dargelegt. Dabei tritt der Verf. auch dafür ein, daß dieses Amt des Diakonats nicht mit der Verpflichtung des Zölibats verbunden bleiben sollte, sondern Diakonat und Priestertum in Aufgabenkreis, Verpflichtung und Ausbildungsweg von vornherein unterschieden sein und bleiben sollten. Das Buch ist schlicht geschrieben, trägt seine Überlegungen bescheiden und klug bis in ganz praktische Vorschläge hinein vor und ist dennoch mutig für einen solchen Diakonat in der Kirche, die, zumal bei dem heutigen Mangel an Priestern, ihre Aufgabe nur ganz erfüllen wird, wenn sie dieses Amt mit einer sakramentalen Kraft wieder lebendig macht, das durch das Laienapostolat allein nicht ersetzt werden kann.

Karl Rahner S. J.

Friedrich Wetter, Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau (Analecta Gregoriana XCII). 8° (VIII u. 236 S.). Rom 1958, Univ. Gregoriana. — Zur Zeit der bekannten Visiokontroverse war auch die Frage nach dem intensiven Wachstum der Gottesschau umstritten. Benedikt XII. definierte die *visio* vor dem Jüngsten Gericht und hielt ein intensives Wachstum, das bis heute umstritten ist, für wahrscheinlicher. W. untersucht in seiner Dissertation die Lehre Benedikts (Das Werk ‚De beatitudine animarum sanctarum' hat dieser allerdings schon als Kardinal geschrieben) über dieses Wachstum und vor allem die Gründe hiefür; am Ende streift er noch die Frage nach dem Anwachsen der Höllenstrafen. Diese Frage hatte insofern eine besondere Bedeutung für Benedikt, als er sie methodisch mit dem Problem der *visio* vor dem Jüngsten Gericht koppelte; die meisten Argumente nämlich, derentwegen man die Anschauung Gottes erst mit dem Jüngsten Gericht beginnen lassen wollte, werden von Benedikt mit dem Hinweis entkräftet, daß ja am Jüngsten Tag die An-

schauung Gottes intensiv vollkommener wird. Von den zwei Argumenten, die Benedikt für seinen Standpunkt vorbringt, war das eine, daß nämlich am Jüngsten Tag das Verlangen der Seele nach dem Leib gestillt wird, in den Schulen bereits heimisch (strittig war nur, ob sich daraus ein intensives Wachstum der *visio* ableiten lasse). Im anderen Argument — und dieses wird auch auf die Engel angewendet — sieht der Verf. das eigentlich Originelle bei Benedikt: vom Jüngsten Tag an manifestiert Gott sein Wesen tiefer und vollkommener; d. h. die Engel und Menschen erkennen von da an im Wesen Gottes mehr als vorher, nämlich auch die Geheimnisse der Menschenherzen und die Vorherbestimmung Gottes; m. a. W. sie erkennen das gerechte Walten Gottes. Am Schluß der ausführlichen, wegen der vielen Zitate und Einzelheiten etwas ermüdenden Arbeit gibt der Verf. noch den passenden Hinweis auf den Ort, den die Lehre Benedikts innerhalb der systematischen Theologie einnehmen kann: das Jüngste Gericht gewinnt an theologischer Bedeutung; auf die Beziehung des Einzelmenschen zur Kirche fällt neues Licht, insofern er nur zusammen mit der Kirche als Ganzem seine Vollendung erreichen kann; die Bedeutung des Leibes wird neu beleuchtet; falls neben Maria auch andere Menschen mit Leib und Seele bereits im Himmel sein sollten (Mt 27, 52f), bliebe das ganz persönliche Privileg Marias dadurch gewahrt, daß sie allein jetzt schon die vollendete Gottesschau besitzt.

J. Felderer S. J.

Michael Schmaus, Katholische Dogmatik. 4. Bd., 2. Halbbd.: Von den letzten Dingen. 5., stark vermehrte und umgearbeitete Auflage. 8° (XIX u. 748 S.). München 1959, Max Hueber. — Das Charakteristische der Dogmatik von Prof. Schmaus ist schon seit langem bestens bekannt. Wir dürfen uns daher auf eine Vergleichung dieses neuen Bandes der 5. Auflage mit der früheren Auflage beschränken. Der Umfang hat ganz gewaltig zugenommen, was leicht verständlich ist, wenn man beachtet, daß schon das Inhaltsverzeichnis von einer auf elf Seiten angewachsen ist. Dieses Anwachsen ergab sich teils aus der Hinzunahme ganz neuer Partien und Lesestücke, teils aus dem größeren Blickwinkel, in dem der Stoff gesehen wird: so wurde vor allem der Zusammenhang zwischen Eschatologie und Christologie durchgehend berücksichtigt. Von den ganz neuen Partien seien genannt der einführende Teil über die Zeithaftigkeit und Geschichtshaftigkeit des Menschen und der Offenbarung, ein Thema, über das heutzutage viel geredet wird und das daher mit Recht irgendwo in der Dogmatik *ex professo* behandelt werden muß; ferner das große Kapitel über die Unsterblichkeit der Seele, die sonst im Traktat von der Schöpfung behandelt zu werden pflegt, aber sachlich natürlich auch zum Traktat *de novissimis* gehört. Wie schon in den anderen Bänden so zeigt sich auch hier wieder die Kunst des Verf., seinen Gegenstand vom Ganzen der Offenbarung her so darzustellen, daß man ihn nicht nur irgendwie aufnimmt, sondern in seiner Sinnhaftigkeit wirklich auch begreift. Als Wunsch bliebe anzumelden, daß schwierige, aber doch entscheidende Schrifttexte (z. B. für die Auferstehung der Toten 1 Kor 15; Röm 6) einer eingehenderen Exegese unterworfen würden.

F.

Michael Frickel O. S. B., Deus totus ubique simul. Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen (Freiburger Theologische Studien 69). 8° (XVI u. 148 S.). Freiburg 1956, Herder. — Der Kirchenlehrer Gregor d. Gr., der erste Mönch auf dem Papststuhle, ist einer der größten Seelsorger der Kirche; gewiß war er kein ausgesprochen spekulativer Theologe, aber es wäre unrecht, ihn, wie Harnack es tut, als einen Vertreter der Dekadenztheologie zu bezeichnen. Der Verf. will an Hand des Gottesbegriffes und der Gotteslehre unter besonderer Berücksichtigung seiner Allgegenwartsauffassung (63—101) zeigen, wie solid und bei aller Abhängigkeit von Augustin doch in vieler Hinsicht eigenständig (6. 133f) gerade das meta-

physische Fundament seiner praktischen Theologie ist; was ein Vergleich der in der Allgegenwartsauffassung Gregors feststellbaren Wesenelemente mit dem thomistischen Allgegenwartsbegriff (den neuerdings H. Stirnimann O. P., Gegenwart Gottes in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, 1951, vorgelegt hat) beweist (102f). *F. Lakner S. J.*

Albert Füssinger, Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie. Ein Beitrag zur Freiburger Universitätsgeschichte (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 12). 8° (XI u. 179 S.). Freiburg i. Br. 1957, Eberhard Albert. DM 8.80. — Die Schrift beschäftigt sich anläßlich der Fünfhundertjahrfeier der Universität Freiburg i. Br. (1457—1957) mit dem ersten und für ein Jahrzehnt einzigen Theologen der neuerstandenen Universität, der zwar, wie schon E. Göller festgestellt hatte, weder als Denker noch auch als Lehrer und Schriftsteller ein überdurchschnittliches Format hatte (4—7. 142—145); trotzdem ist die Monographie als wirklich wertvoll zu bezeichnen, einerseits weil aufgezeigt wird, daß Pfeffer den Typus des für den spätmittelalterlichen Lehrbetrieb charakteristischen konservativ-tradierenden Theologen darstellt, andererseits aus den Beziehungen der Freiburger Universität zu den benachbarten Universitäten von Heidelberg (aus welcher Pfeffer hervorging), Basel und Tübingen manches Interessante über das Verhältnis der *via antiqua*, die auch Pfeffer vertrat, und der *via nova* (Nominalismus, insbesonders in ockhamistischer Prägung: Gabriel Biel; 137—141) zu Tage gefördert wird (125—141). *L.*

John Cahill O. P., The development of the theological censures after the Council of Trent (1563—1709) (Studia Friburgensia, N. S. 10). 8° (XXII u. 195 S.). Freiburg/Schw. 1955, The University Press. sFr. 12.50. — Eine für jeden Dogmatiker sehr wertvolle Arbeit, die schon längst hätte geleistet sein sollen. Auf historisch-spekulativem Wege wird der genaue Sinn der verschiedenen kirchlich-theologischen Zensuren (*propositio, erronea, haeresi proxima, haeresin sapiens* oder *de haeresi suspecta, male sonans, piarum aurium offensiva*) zu ermitteln gesucht. Aus den drei Perioden der Entwicklungsgeschichte der Zensuren (1418—1563: the post-Constance period; 1563—1709: the post-Tridentine period; die Zeit nach 1709) wird die für die Arbeit bedeutendste, nämlich die zweite Periode ins Auge gefaßt. Es werden die namhaftesten Theologen, die sich in dieser Sache ausführlich äußerten (Melchior Cano, Bañez, Petrus de Lorca, Suarez, Card. de Lugo u. a.) befragt, ihre Erklärung und ihre Gründe geprüft und mit der weitergehenden kirchlichen Praxis selbst verglichen. Im Brennpunkt der ganzen Arbeit steht das in dieser Materie wohl wichtigste Werk von Antonio Panormo O. F. M., Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus thesibusque atque libris conducentium (1709). Panormo war Theologieprofessor in Rom am Beginn des 18. Jh. und arbeitete als Konsultor bei mehreren Kongregationen; besonderen Anteil hatte er an der Prüfung der 101 Sätze des Quesnel (60—76). Das mit viel Mühe und enormem Fleiß erarbeitete praktische Ergebnis in bezug auf die zwei Hauptpunkte ist: Ist Häresie die Leugnung einer geoffenbarten und von der Kirche zum Glauben vorgestellten Lehre, so ist die *propositio erronea* die Leugnung einer *conclusio theologica* (und steht damit fast in einem mittelbaren und indirekten Gegensatz zum Glauben der Prämisse) (76—82. 174—178); *haeresi proxima* ist ein Satz, der nach dem Urteil der Majorität der Theologen einen Glaubenssatz leugnet; wird in der *propositio erronea* ein Satz geleugnet, der *necessitate interna* mit dem Glauben zusammenhängt, so ist bei der *propositio haeresi proxima* der geleugnete Satz bloß in einem kontingenten Nexus mit dem bestimmten Glaubenssatz und deshalb kann nicht mit innerer Evidenz, sondern nur auf Grund der *auctoritas theologorum* (103f. 108. 180) entschieden werden. *L.*

Moral- und Pastoraltheologie

Viktor E. Frankl, Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Kritik des dynamischen Psychologismus. Kl.-8° (123 S.). Stuttgart 1959, Hippokrates-Verlag. — Der bekannte Wiener Neurologe übergibt in dieser Schrift seine Vorträge, die er 1957 auf den Salzburger Hochschulwochen gehalten hat, einer breiteren Öffentlichkeit. Es ist die Absicht Frankls, das Menschenbild vor jener Einseitigkeit zu retten, wie es vor allem von Freud, Adler und Jung dargestellt wurde und heute noch von ihren Schülern nachgezeichnet wird. Einseitig, weil der Mensch nur als ein von Trieben und Vorstellungen unbewußt gelenkter Mechanismus verstanden und eine dementsprechende Therapie angewendet wird; durch Praktiken nämlich, die letztlich der Technik entlehnt sind, als ob „Entspannung die einzige, primäre Grundtendenz des Lebewesens" wäre (15). Dem gegenüber betont Frankl in seiner „Logotherapie" die Geistigkeit des Menschen und als deren Folge die Freiheit und Verantwortlichkeit, die beide dann auch als entscheidende Faktoren in das Heilverfahren miteinbezogen werden müßten. — Interessant ist, was der Verf. über die Wechselbeziehungen zwischen Seelsorge und Psychotherapie aussagt (54 ff). Leider nur zu begründet ist sein Vorwurf, den er in die Worte des Bonner Professors H. J. Weitbrecht kleidet: „Man fragt sich mit einem gewissen Erstaunen, wie es möglich ist, daß Theologen dieses konsequente Hereinnehmen jeder Transzendenz in die psychologische Immanenz übersehen und überzeugte Junganhänger sein können" (18) — und dies nach der schon längst ausgezeichnet gegebenen philosophischen Analyse des Jungschen Systems durch V. E. von Gebsattel. *F. Sissulak S. J.*

Moralprobleme im Umbruch der Zeit. Hrsg. von Virgil Redlich. 8° (181 S.). München 1957, Max Huber. Kart. DM 5.90. — Die Aufsätze, die für ein Sonderheft der unterdessen eingestellten Zeitschrift „Gloria Dei" bestimmt waren, wollen die Neubesinnung der Moraltheologie auf ihre Grundlagen und Aufgaben aufzeigen. Wenn J. Leclercq im ersten Aufsatz des Heftes, „Die neuen Gesichtspunkte unserer Zeit in der Erforschung der Moral", abschließend schreibt: „Wir fangen heute erst an, uns bewußt zu werden, was Moral ist", so wird man das wohl als überspitzt bezeichnen dürfen. Manche der Fragen, die die bisherige Moral ungenügend beantwortet haben soll, lassen sich mit den Prinzipien der „alten" Moral doch hinreichend klären. Über die gegenwärtigen Bestrebungen in der Moraltheologie in Frankreich unterrichtet Ph. Delhaye: man billigt dem Problem der Liebe die Vorherrschaft zu und widmet besondere Aufmerksamkeit den psychologischen Gegebenheiten und den medizinisch-moralischen Anliegen. Sehr begrüßenswert ist auch der Beitrag von H. Schrey über „die protestantische Ethik der Gegenwart", der besonders auf die Lehren von E. Brunner, D. Bonhoeffer und K. Barth eingeht und den tiefgehenden Gegensatz aufzeigt, der sowohl in der verschiedenen konfessionellen, wie in der verschiedenen anthropologischen und hermeneutischen Ausgangsposition begründet liegt. Der Beitrag von L. Weber „Moderne Erotik und christliches Leben" gehört zum Besten, was über dieses Thema geschrieben ist. Es geht darin vor allem darum, nach Unterscheidung von Sexus, Eros und Agape die Eigenwerte der geordneten Eros-Liebe und deren Ausrichtung auf das christliche Leben bejahend darzustellen. Dazu bietet er auch reiche Literaturangaben mit klärenden und weiterführenden Anmerkungen. Ein zweiter Aufsatz vom gleichen Verfasser dient der Neubegegnung von Medizin und Theologie und sucht im Anschluß an Gesichtspunkte des Alten und des Neuen Testamentes die rechte Sicht für die Frage nach einem Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit zu gewinnen und den Sinn der Krankheit zu deuten. B. Häring betont in seinem Beitrag „Die Stellung des Gesetzes in der Moraltheologie", in dem er auch die Verschiedenheit der Stellung der katholischen und der protestantischen Moraltheologie zum Gesetze

darlegt, daß sich die katholische Moraltheologie, den Forderungen der Paulinischen Moral entsprechend, in ihrer wissenschaftlichen Systematik und vor allem in der Verkündigung immer klar als Gnadenmoral, als eine heroische Moral der Nachfolge Christi darbieten muß. Es folgen noch ein Artikel von W. Weilgart über „Friedenspsychologie und Christentum" und ein Artikel von E. Firkel „Die moralische Krise im Lichte der Psychotherapie". *J. Miller S. J.*

Karl Hörmann, Handbuch der christlichen Moral. 8° (374 S.). Innsbruck 1958, Tyrolia. Geb. S 96.—, DM 16.—. — Eine gedrängte Gesamtdarstellung der katholischen Moral für Laien, was berechtigt, manche Problematik zu übergehen und andere nur flüchtig zu streifen. — Nach Vorfragen über Quellen, Methode und Einteilung der Moraltheologie werden im ersten Teil die Grundzüge der Sittlichkeit (Ziel des Menschen, Weg zum Ziel, Rüstzeug, sittlicher Akt, Tugend, Sünde) und im zweiten Teil das sittliche Leben nach den Pflichtkreisen (der Mensch vor Gott, als sittliche Persönlichkeit, Mensch und Gemeinschaft, Mensch und sein Nächster) dargelegt. Klarheit der Sprache, Durchsichtigkeit des Aufbaues, Begründung aus Schrift und Tradition (mit Vorliebe wird Augustinus herangezogen) mit Einbau des Naturrechtes und Hinführung zu den Höhen der Vollkommenheit sind Vorzüge dieses Handbuches. Die Erläuterung der Grundsätze und der sittlichen Forderungen zeigen auch die Wirklichkeitsnähe der katholischen Moral und ihre Befähigung zur Klärung der Gegenwartsfragen. Zu weiterem Studium derselben dienen die reichen Literaturangaben nach den einzelnen Kapiteln und Abschnitten. (Für eine zweite Auflage: S. 117, 1. Z. sollte es heißen „das überwindlich irrende Gewissen" statt unüberwindlich. S. 134 Z. 11 v. u., andere Weise' statt ‚Akte'. S. 154 Z. 11: Busenbaum statt Busembaum. S. 351 n. 2: Ohne weiteres kann man nicht sagen, daß Tierquälerei als schwere Sünde anzusehen ist, auch wenn sie ärgere Ausmaße annimmt.) *M.*

Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe für Theodor Müncker. Hrsg. von Richard Hauser und Franz Scholz. Gr.-8° (270 S.). Düsseldorf 1958, Patmos-Verlag. Geb. DM 18.—. — Gesammelte Aufsätze (im ganzen 18) von Freunden und Schülern des theologischen Forschers und geschätzten Lehrers zu seinem 70. Geburtstag. In drei Gruppen (Anruf in Gesetz und Gewissen; Zur psychologischen Grundlegung; Zur Verwirklichung im personalen und sozialen Bereich) behandeln sie vor allem Fragen, in denen sich mit Vorliebe die heutigen Bestrebungen in der Moraltheologie bewegen. Der erste Aufsatz von R. Hofmann greift ein Problem auf, das so vielfältig die tiefsten Entscheidungen des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens berührt, das Problem der Gewissensfreiheit, und zeigt es in seinen Erscheinungen in der Kirchengeschichte, in seiner theologischen Begründung und in seiner Bedeutung für die Gegenwart auf. Daran schließt sich der wegen seiner Klarheit besonders hervorzuhebende Beitrag von F. Scholz über „Situationsethik und situationsgerechtes Verhalten im Lichte der jüngsten kirchlichen Verlautbarungen". Die neuere Theologie zielt auch darauf hin, dem Christen ein Lebensideal vorzustellen, das im christlichen Sein gründet und sich in einem tugendhaften Leben ausprägt. In diese Richtung gehen Aufsätze wie der von Giers über „Epikie und Sittlichkeit", der Gestalt und Gestaltwandel dieses Prinzips aufweist; ferner der neue Sichten bietende von Schöllgen „Zur Psychologie der Frömmigkeit und der Gottesfurcht"; der von Nielen über „Glaube und Leben im Lichte des Sonntags". Der Sozialethik sind die gründlichen Arbeiten von Berg über den theologischen Grund der Sozialethik und der in ein Neuland vorstoßende von Hauser über „das christologische Motiv in der politischen Ethik der christlichen Konfession" gewidmet. Die Beziehungen zwischen der Moraltheologie und der Psychotherapie hellen auf die Aufsätze von Berndt, „Die Deutung der Beziehungen zwischen

Psychotherapie und Aszese", und von Rohde, „Zur Frage der Zusammenarbeit von Psychotherapeut und Seelsorger". Auch einzelne Moralprobleme werden neu durchleuchtet, so das Problem der Freizeit von Höffner, das der Notlüge von Gregor Müller, das der Organverpflanzung beim Menschen von F. Groner, das der Ethik des Straßenverkehrs von Heinen (mit einer ausführlichen und aufschlußreichen Phänomenologie und Psychologie der Verkehrssituation). Den Abschluß bildet ein Beitrag von Goldbrunner „zur Methodik des modernen Religionsunterrichtes". — So ist das Werk nicht bloß eine ehrende Gabe für den Jubilar, sondern auch eine wertvolle Bereicherung der moraltheologischen Literatur. *M.*

Bernhard Schöpf, Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins. 8° (270 S.). Regensburg 1958. Pustet. — Eine aufschlußreiche Untersuchung von Fragen, die z. T. heute noch viel diskutiert werden, wie Selbstmord, Euthanasie, Notwehr, Abtreibung, Todesstrafe, Tyrannenmord, Krieg: Wie haben die Christen vor Konstantin darüber gedacht? Der Verf. ist den Grundanschauungen der damaligen Zeit und den Auffassungen der einzelnen christlichen Schriftsteller über diese Probleme mit viel Sorgfalt nachgegangen. Die Auffassungen der alten Kirche und auch bei ein und demselben Schriftsteller sind nicht immer einheitlich. Alle lehnen z. B. den Selbstmord ab. Aber man ist sich nicht klar darüber, ob sich bei Verfolgungen Christen nicht selbst freiwillig dem Richter stellen dürfen, um das Martyrium zu erlangen; ob Christinnen zur Wahrung ihrer Frauenehre nicht sich selbst den Tod geben dürfen. Einige solche Fälle werden angeführt und diese Selbstmorde werden von manchen Schriftstellern gebilligt. Kindesmord und Abtreibung werden durchwegs als Verbrechen gewertet; aber wenn sich eine Mutter bei der Geburt in äußerster Lebensgefahr befindet, so erlauben Tertullian und Eusebius die Tötung des Kindes. Allgemein anerkennt man Recht und Notwendigkeit der Todesstrafe. Aber mehrere christliche Schriftsteller erklären entschieden, daß sich Christen weder direkt noch indirekt an der Anklage, am Urteil beteiligen dürfen. (Der Verfasser weiß als Grund dafür mit vielen Belegen den *horror sanguinis* aufzuzeigen.) Der Krieg wird nirgends grundsätzlich als verbrecherisches Blutvergießen abgelehnt. Tertullian jedoch untersagt den Christen die Teilnahme an der Schlacht und Origenes erlaubt dem Christen nicht, mit ins Feld zu ziehen. Aber die Tatsache, daß es im Heere nicht wenige Christen gab, beweist klar, daß das gläubige Volk Wehrdienst und Kriegsdienst nicht geschlossen ablehnte. (Hier werden manche Texte und Äußerungen, die extreme Pazifisten für sich beanspruchen, auf ihren Wert geprüft.) Wegen dieser Uneinigkeit in der Stellungnahme der alten Kirche muß man bei Diskussionen über die genannten Fragen mit der Berufung auf ursprüngliche Grundsätze des Christentums vorsichtig sein. Und niemand, der sich dazu äußern will, kann an dem vorliegenden Werke vorbeisehen. — In der Untersuchung geht der Verfasser sehr gründlich vor. Zuerst skizziert er die Auffassung betreffs der jeweiligen Frage, die das Christentum bei den Griechen und Römern, im AT und NT vorfand. Sodann sammelt er die oft weit zerstreuten Äußerungen der christlichen Schriftsteller und sucht in ruhiger, kritischer Interpretation die dahinterstehenden Grundüberzeugungen herauszuschälen, um sagen zu können, was sie gedacht haben. Dabei bekommt man auch Einblick in andere Probleme wie Deutung der Hl. Schrift in der Urkirche, Rekonziliation, kirchliche Strafen. Die Ergebnisse der Untersuchung sind zusammengefaßt in einem Schlußkapitel, das auch die Faktoren aufzeigt, die zur Verschiedenheit der Meinungen und zu den Mängeln der Betrachtung der Probleme und zu manchen Irrtümern geführt haben, und das zuletzt die Frage beantwortet, ob sich in der Behandlung des Tötungsrechtes bis zur konstantinischen Zeit Rückschritte oder Fortschritte feststellen lassen. Ein Verzeichnis der Schriftstellen, der Vätertexte und der Personen erleichtert

die wissenschaftliche Auswertung der Studie. Das Werk reiht sich als 5. Band würdig an die bisher erschienenen „Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie" an. *M.*

Gustav Ermecke, Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute. 8° (41 S.). Paderborn 1959, Schöningh. — Die Schrift, die Wiedergabe einer Rektoratsrede, will zur Klärung der Fragen um die Todesstrafe beitragen, indem sie zunächst drei folgenschwere methodische Irrwege aufzeigt, welche die Diskussionen an der Erkenntnis der Wahrheit hindern können (Gefühlsargumente, Vermengung der Frage nach der sittlichen Erlaubtheit der Todesstrafe und der nach ihrer praktischen Anwendung, Fehlen eines einheitlichen Menschen- und Gemeinschaftsbildes). Es folgt der Aufweis inhaltlich falscher bzw. unzulänglicher rationaler Begründungen der Todesstrafe (wie der sog. General- und Spezialprävention, des Notwehrrechtes des Staates, der Rücksicht auf das Gemeinwohl). Im dritten Teil legt der Verf. den Versuch einer ethischen Begründung der Todesstrafe nach dem Prinzip der Rechtsverwirkung vor — mit großer Klarheit und Überzeugungskraft, so daß man ihm zustimmen kann, wenn er zum Abschluß u. a. feststellt: „Es ist möglich, vom philosophisch-ethischen Standpunkt aus eine Begründung zu geben, die die Fehler der bisherigen Begründungen vermeidet und durch saubere Trennung der Frage nach der grundsätzlich sittlichen Erlaubtheit von der Frage nach ihrer praktischen Anwendung eine wesentliche Hilfe für die Diskussion bietet." Und „von der christlichen philosophischen Ethik her können auch Politiker und Juristen wissenschaftlich fundiertes Rüstzeug für die Lösung praktischer Strafrechtsprobleme empfangen". Niemand, der sich mit der Frage der Todesstrafe beschäftigen will, kann an dieser Schrift vorübergehen. Sehr wertvoll sind auch die Literaturhinweise und die zahlreichen kritischen und klärenden Anmerkungen. *M.*

Herbert Doms, Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit. 8° (38 S.). Köln 1959, Verlag Wort und Werk. — Die Broschüre behandelt die Bedeutung der Sexualität für die Prägung der Gesamtpersönlichkeit, nicht für die Erhaltung der Art. Schon bei Tieren beobachtet man den Einfluß der Sexualität auf die Ausprägung des Individuums; beim Geistträger Mensch ist dies in potenzierter Weise der Fall. Daher die Notwendigkeit einer Integrierung des Geschlechtlichen in die Persönlichkeit. Auf diese Aufgabe mit den Folgerungen daraus für die Erziehung, das Stehen zu den Mitmenschen, für das Eheleben und auf die Zusammenhänge mit dem Sittengesetz und der Übernatur hingewiesen und es im einzelnen aufgezeigt zu haben, ist das Wertvolle an diesem Schriftchen, einer Bearbeitung eines Vortrages auf einer theologisch-philosophischen Studientagung katholischer Ärzte. *M.*

Hans Wirtz, Geheimnis und Wirklichkeit der Ehe. Das Eheseminar. 8° (298 S.). Heidelberg 1958, Kerle. Geb. DM 14.80. — In diesem seinem neuen Ehebuch hat der Verf. Erfahrungen aus der Eheberatung und dem Eheseminar gesammelt. Daher zeichnet es sich besonders durch Lebensnähe und Wirklichkeitssinn aus. Es werden alle Stufen der Reifung zur Ehe durchschritten und die Probleme der heutigen Ehe, ihre Krisen und Gefährdungen in aller Offenheit und Ehrlichkeit besprochen, vielfach an Hand von Briefen und Bekenntnissen. Ein längeres Kapitel bringt nach Fachgebieten geordnete Antworten auf Fragen, die weite Kreise der Jugendlichen, der Braut- und Eheleute, der Eltern und Erzieher beschäftigen. So wird der Verf. mit diesem Buche den gleichen Erfolg ernten wie mit seinem früheren „Vom Eros zur Ehe". — Für eine neue Auflage zu verbessern: S. 104 den ehelichen Akt als eine „sakrale, gottesdienstliche Handlung", als einen „sakramentalen Akt" zu bezeichnen, geht zu weit. Deshalb weil der Eheabschluß ein Sakrament ist, wird der eheliche Akt nicht selbst ein

„sakrales" Tun; sonst würde dies für alles gelten, was an die Ehegatten als Pflicht des Ehelebens herantritt, z. B. für die Mutter die Stillung. Und das Sakrament ist mit dem Ehevertrag vollendet und wird im ehelichen Akt nicht immer „von neuem vollendet". — Die Antwort auf die Frage „Mischehe" (S. 196), nämlich daß die Mischehe ungültig ist und mit dem Ausschluß vom Empfang der Sakramente und des kirchlichen Begräbnisses bestraft wird, setzt voraus, daß die Mischehe vor einem nichtkatholischen Religionsdiener geschlossen wird. Aber das müßte eigens gesagt werden, sonst ist die Antwort mißverständlich. *M.*

Bischof Paul Rusch, Kirche im Gebirge und anderswo. 8° (259 S.). Innsbruck 1959, Tyrolia. S 78.—, DM 14.—. Das Buch greift aus den pastoraltheologischen Fragen nur jene auf, die für die beiden katholischen Alpenländer Tirol und Vorarlberg und dann auch für ähnlich gelagerte Kirchengebiete des deutschen Sprachraumes aktuell sind. Aber diese Fragen werden in ihrem Zusammenhang mit der Vergangenheit, in ihren Forderungen für die Gegenwart und in ihrer Tragweite für die Zukunft in einer Weite und Tiefe erfaßt und dargelegt, wie kaum in einem anderen Pastoralwerk. Priestern und auch Laien, die in der Katholischen Aktion führend stehen, kann es nicht genug empfohlen werden. Ein I. Teil zeichnet die Situation, in der sich die heutige Seelsorge befindet, wie es dazu gekommen ist, welche Pastoralprinzipien früher führend waren, wie aber die neuaufbrechenden Strömungen nach einer Neuorientierung verlangen und was an neuen pastoralen Grundlegungen nottut. Aus der Gesamtsituation ergibt sich als Aufgabe, „echte oder substantielle Christen, die ihren Glauben auf das ganze Leben anzuwenden vermögen, in einer gewissen Gemeinschaftsmächtigkeit zu formen" (58). Wie dies geschehen soll und in der Praxis in der „Kirche im Gebirge" geschieht, zeigt der II. Teil, der von der Kirche im Aufbau handelt. Er geht aus von der Pfarrei, ihrer Gliederung, ihren Institutionen und Veranstaltungen, ihren durch die sozialen Verhältnisse bedingten Differenzierungen (Dorf, Stadt, Industrieort), ihrer apostolischen und missionarischen Formung und Ausrichtung, und greift dann über auf das Dekanat und die Diözese mit ihren Eigenproblemen und Aufgaben für die Bildung und Weiterbildung des Klerus und für die Heranbildung einer Laienführungsschicht. Ein III. Teil weist auf die Gegenkräfte hin, die in der heutigen Welt tätig sind und mit denen sich die Diözesanbewegungen auseinandersetzen müssen, um die modernen Lebensräume mit christlichem Geiste zu erfüllen, daß es möglich werde, ein der heutigen Zeit gerechtwerdendes Christentum zu verwirklichen. Das ganze Werk ist philosophisch und theologisch gut durchdacht und klar dargelegt; Beispiele und Illustrationen lassen den Weg in die Praxis sehen; die einzelnen pastoralen Aufgaben werden immer in eine zusammenfassende Synthese hineingeführt, so daß ein imponierendes Bild von der „Seelsorge in einer neuen Welt" ersteht — zugleich ein Zeugnis für die *sollicitudo ecclesiae* des Bischofs der „Kirche im Gebirge". *M.*

Andreas Snoeck, S. J., Beichte und Psychoanalyse. Mit einem Anhang von J. M. Hollenbach S. J. „Schuld und Neurose". Kl.-8° (168 S.). Frankfurt a. M. 1958, Knecht. Geb. DM 6.80. — Der Verf., Moralprofessor in Löwen, ist mit der Technik der Psychotherapie wohl vertraut und vermag darum eine klärende Gegenüberstellung von Beichte und Psychoanalyse zu bieten. Zuerst zeichnet er die Beichte, ihre Struktur, ihre theologische Grundlage und Eigenart, ihre psychologischen Elemente und ihre psychotherapeutischen Werte. Dann beschreibt er das psychoanalytische Gespräch und den Verlauf der klassischen psychoanalytischen Behandlung. Der Vergleich beider Arten von Behandlung läßt gewisse Ähnlichkeiten erkennen, aber noch mehr den unüberbrückbaren Unterschied. Dieser Unterschied wird weiterhin im allgemeinen und im besonderen ausführlich auseinandergelegt, um so die Rolle des Beichtkindes und des

Beichtvaters einerseits von der des Therapeuten und Patienten anderseits abzugrenzen. Es wird dabei auch klar, daß sich die Beichtsituation nicht dazu eignet, dem gestörten Gemütsleben eines Menschen zu helfen. Dazu braucht es die Psychotherapie. Aber der gläubige Vollzug der Beichte ist doch auch eine unschätzbare Kraft für die Hygiene des Geistes beim einzelnen und in der Gemeinschaft. Ein eigenes Kapitel ist dem Unterschiede zwischen einem katholischen Psychotherapeuten und einem nichtkatholischen gewidmet — der Grundunterschied besteht in der anderen Einstellung zu den Lebenswerten. Im Anhang gibt Hollenbach, der Übersetzer des Werkes, eine kritische Stellungnahme zu Häfners Auffassung über den Zusammenhang zwischen Schuld und neurotischer Erkrankung. *M.*

Yves Congar, Wenn ihr meine Zeugen seid. Über das Apostolat und das Prophetenamt des Laien in der Kirche. Kl.-8° (72 S.). Stuttgart 1958, Schwabenverlag. DM 2.80. — Zwei Tagungsreferate (Der Laie in der Kirche einst und jetzt; Der Laie und das Prophetenamt in der Kirche), die für den Priester eine Gewissenserforschung darüber bedeuten, ob er die Stellung des Laien in der Kirche, dessen Aufgabe und Möglichkeiten im apostolischen Einsatz für das Reich Gottes richtig versteht, und die für den Laien ein Aufruf sind, an der Sendung der Kirche teilzunehmen. Sie führen zugleich zum Hauptwerk des Verfassers „Der Laie" und machen vertraut mit dessen Grundgedanken. *M.*

Ottilie Moßhamer, Priester und Frau. 8° (346 S.). Freiburg i. B. 1958, Herder. Geb. DM 18.50. — Die Verfasserin, die schon jahrzehntelang in der Zusammenarbeit mit Priestern in der Mädchen- und Frauenseelsorge steht, schreibt aus ihren reichen Erfahrungen über „Priestertum und Frau", damit die Frau „eine richtige Vorstellung vom Priestertum, seinem Geheimnis und seinem Weg erhalte", der Priester aber vernehme, „wie die Frau ihn sieht und was sie von ihm erwartet". Und das ist wohl das spezifisch Wertvolle an diesem Buche, daß hier eine wissende und verstehende Frau spricht und so der Priester seinen Beruf und seine Arbeit einmal vom Standpunkt der Frau aus beurteilt sieht. Es ist schon beherzigenswert, was die Verfasserin zu sagen weiß über die Erziehung zum Priestertum, über das Seminar, über priesterliches Ethos, über seinen Dienst am Altar, über den Zölibat, über die menschlichen Qualitäten des Priesters. Die Kapitel über das Frauentum und die christliche Frau aber erschließen ihm das Verständnis für das Mädchen und die Frau von heute mit ihren Sehnsüchten, Schwierigkeiten und Gefährdungen und helfen ihm, pädagogische Schwerpunkte und Anknüpfung für die religiöse Führung zu gewinnen. Besonders wertvoll sind auch die Darlegungen über die alleinstehende Frau, über den Ordensstand, die Begegnung des Priesters mit der einzelnen Ordensfrau innerhalb und außerhalb der Schule, als Beichtvater und Seelenführer. In einem anderen Kapitel legt die Verfasserin Wünsche und Bitten zur Christusverkündigung, zur Form und Methode des Wortes, zur Begegnung von Priester und Frau im täglichen Leben vor. Das Kapitel „Zusammenarbeit" geht vom Laienpriestertum der Frau aus, um sodann die besondere Eignung der Frau für seelsorgliche Mitarbeit, aber auch Gefahren und Unzukömmlichkeiten dafür herauszustellen. Und dann wird der Pfarrhaushälterin gedacht („dieser Beruf ist schön, ein Sorgeberuf und als solcher ein echter Frauenberuf") mit einer Würdigung der Bedeutung dieses Berufes und einem Verständnis für dessen Forderungen und Schwierigkeiten, wie es anderswo wohl noch nicht erreicht ist. Den Schluß bildet das Kapitel Priestertum und Familie mit dem „Gebet um Priester". — Dies nur eine Andeutung, wie umfassend das Thema behandelt ist. Das Buch spricht offen und freimütig, doch behutsam und taktvoll; es zwingt den Priester zum Nachdenken und zur Selbstkontrolle, bietet ihm aber zugleich auch eine

Fülle von Material für Vortrag und Aussprache. Es ist gechrieben im Auftrag des päpstlichen Werkes für Priesterberufe und geprüft von erfahrenen Priestern, ein Werk, für das man der Verfasserin nur danken kann. *M.*

Fulton J. Sheen, Es lohnt sich zu leben. Der Christ und die Probleme der heutigen Welt. 8° (224 S.). Luzern u. München 1959. Rex-Verlag. Geb. sFr 12.80. — In einer ausgezeichneten Übersetzung liegen hier Fernsehgespräche von Bischof Sheen vor, in denen er Themen aus verschiedenen Lebensgebieten behandelt, aus Psychologie und Philosophie und Theologie, über Weltgeschäfte und Wissenschaft, Jugend und Liebe und Ehe, in seiner bekannten Art, die unterhält und bereichert und fesselt, mit der Kunst, Leben und Menschen zu zeichnen, wie sie wirklich sind, und auch übersinnliche und übernatürliche Wahrheiten durch Bilder und Beispiele verständlich zu machen, und von der Wahrheit zu überzeugen, daß das Leben nur lebenswert ist, wenn es in Christus wurzelt. *M.*

Louis Lochet, Die Sendung der Kirche im zwanzigsten Jahrhundert. Kl.-8° (XVII u. 337 S.). Freiburg 1958, Herder. — Dieses Buch eines großen französischen Seelsorgers, das hier in vorzüglicher deutscher Übertragung geboten wird, ist eine pastoraltheologische und religiös-aszetische Orientierung für den apostolischen Arbeiter des technischen Zeitalters, geschöpft aus dem besten Gedankengut unserer Generation. Es setzt an bei den Versuchungen, die den heutigen Apostel, Priester oder Laien, bedrohen: Müdewerden, Betriebsamkeit, Verweltlichung, und führt ihn in immer neuen Variationen zurück zum Mysterium der Kirche, zum Geheimnis des Gekreuzigten und Auferstandenen und zu den Gesinnungen, die daraus entspringen. Dabei behält L. immer die großen Aufgaben der Zeit im Auge: Arbeiterwelt, Mission nah und fern. Ein Leitgedanke ist dabei: die Kirche muß der Welt das Heil bringen, aber sie muß auch selbst wieder Welt in sich aufnehmen (208f). Schmerzliche Erfahrungen im französischen Raum klingen manchmal mit, aber nur um so entschiedener wird die Einordnung in das Leben der Kirche gefordert, die „das Ostern dieser Welt" ist (331), und wird zu einem Gebetsleben angeleitet, in dem Aktion und Kontemplation eins werden. *J. A. Jungmann S. J.*

Der Tag des Herrn. Die Heiligung des Sonntags im Wandel der Zeit. Hrsg. von Abt H. Peichl O. S. B. (Studien der Wiener Kath. Akademie). 8° (156 S.). Wien 1958, Herder. S 43.—. — Diese von der Kath. Akademie veranstaltete und hier weiteren Kreisen zugänglich gemachte Vortragsreihe enthält zuerst vier Referate, die die Geschichte des Sonntags darstellen. Sie beginnen mit der Vorgeschichte im AT (Kornfeld), wobei man zweifeln kann, ob es richtig ist, den Sabbat als Vorstufe des Sonntags zu betrachten. In der Darstellung aus dem NT (Kosnetter) ist die Stellungnahme gegen Dekkers bemerkenswert, demzufolge die als Abendfeier gehaltene Eucharistie im Urchristentum nur Ausnahme gewesen wäre (1 Kor 11, 20ff). Es folgen zwei historische Skizzen, die das Thema bis in die Gegenwart führen (Jungmann, R. Müller). Von den drei der pastoralen Praxis gewidmeten Referaten verdient neben demjenigen über die (zivil-)rechtliche Lage (Melichar) und über die Freude am Tag des Herrn (Peichl) derjenige von A. Schrott besondere Hervorhebung (95—110). Nach einer eingehenden Analyse der seelsorglichen Situation und der niederziehenden Faktoren stellt S. in der heutigen Sonntagsseelsorge zwei in sich konträre Faktoren fest, die noch nicht die rechte Zusammenordnung gefunden haben, „das Bestreben, einen Gemeindegottesdienst aufzubauen einerseits, und das Bestreben den einzelnen Gläubigen in der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten und Bedürfnisse entgegenzukommen anderseits" (100); er betont mit Recht den ersteren Faktor und fordert in diesem Sinn Planmäßigkeit in der Vermehrung der Gottesdienststätten (102). *J.*

Pascha Domini. Fragen zur Liturgie und Seelsorge. Wiener Seelsorgetagung 7. bis 9. 1. 1959. Hrsg. von K. Rudolf. 8° (160 S.). Wien 1959, Herder. S 39.—. — Diese Seelsorgetagung gibt wieder einen Querschnitt durch heutige pastorale Möglichkeiten und Bemühungen auf dem Gebiet der Osterliturgie und der sonntäglichen Gemeindemesse. Neben den Erfahrungen und Vorschlägen führender Seelsorger kommt auch die theologische Unterbauung geziemend zu Wort: Tod und Auferstehung des Herrn als das eine Erlösungsgeheimnis (Tschinkel), Sinn des neuen Ritus von Karwoche und Ostern (Wolf); vor allem ist das Referat von G. Söhngen zu nennen über „Wesen und Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu" (64—90). G. beantwortet hier u. a. die Frage nach der Grundgestalt dahin, daß die Messe ein sakramentales Opfer, also ein Opfer in anderer Gestalt ist, hier in der Gestalt eines Mahles, das geheiligt wird durch die (als „Grundakt" bezeichnete) Mahlweihe (Konsekration) (87). Insofern in dieser Mahlweihe die Bewegung auf Gott hin enthalten ist (dafür wäre außer dem *gratias agens* auch das *accepit panem* geltend zu machen), wird die in der Einsetzung gegebene Grundgestalt richtig umschrieben sein. Die kirchliche Entwicklung hat die Bewegung auf Gott hin alsbald so verstärkt, daß als Grundplan, der die empirischen Meßliturgien verständlich macht, doch wohl die Eucharistie betrachtet werden muß, die schon bei Justinus im Vordergrunde steht; vgl. H. Schürmann, Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier: Münchener Theol. Zeitschr. 6 (1955) 107—131. *J.*

C. S. Lewis, Christentum schlechthin (Herder-Bücherei 49). Kl.-8° (187 S.) Freiburg 1959. DM 2.20. — Man muß es als ein Wagnis bezeichnen, wenn in der katholischen Herder-Bücherei einem Anglikaner, der außerdem Laie ist, das Wort erteilt wird, um die Umrisse des Christentums zu zeichnen. Doch sind kaum Einwendungen zu erheben. Es ist natürlich alle Polemik vermieden; einige Themen fehlen oder werden nur flüchtig gestreift, die wir nicht übergehen würden: Kirche, Meßopfer, Bußsakrament (daneben ist Buße sogar überstark betont: Christus „der vollkommene Büßer"). Da und dort ist eine Linie etwas schief geraten (z. B. S. 134 das gewohnte Mißverständnis der Unbefleckten Empfängnis) oder ein Ausdruck weniger glücklich (z. B. S. 156ff: wir sollen tun „als ob wir Christus wären"). Aber die entscheidenden Grundtatsachen bis hinein in die Geheimnisse der Trinität und des Gnadenlebens stehen in dem Büchlein in einer erstaunlichen Frische und Lebendigkeit, wie neu vor uns. Das liegt daran, daß hier ein gläubiger Mann in freiem Anschluß an das NT und in einer Bildersprache spricht, für die Naturwissenschaften und Technik genau so selbstverständlich sind wie Wald und Wiese. „Warum landet Gott (in der Inkarnation) getarnt auf dieser feindlich besetzten Welt? ... Warum landet er nicht mit Heeresmacht?" Aber dann wäre die Weltgeschichte zu Ende gewesen. „Wenn der Autor auf die Bühne tritt, ist das Spiel aus" (63). Die Regeln der Moral sind „soviel wie Gebrauchsanweisungen zum Betrieb der Maschine Mensch" (65). Ließe sich eine solche Bildersprache auch nicht einfach in den kirchlichen Raum übertragen, so steht doch außer Zweifel, daß unsere Glaubensverkündigung von solcher Unmittelbarkeit der Auffassung und Darstellung lernen könnte. *J.*

Aszetik und Mystik

Reinhold von Walter, Russische Mystik. Eine Anthologie. 8° (286 S.). Düsseldorf 1957, Patmos-Verlag. Geb. DM 16.80. — Übertragungen aus dem Schrifttum der Ostkirche werden heute immer auf Interesse stoßen, besonders wenn es Veröffentlichungen aus dem Gebiet der Mystik sind. In dem vorliegenden Buch steht an erster Stelle der bereits in deutscher Sprache herausgegebene Pilgerbericht (so 1925, Petropolis-Verlag Berlin; neuestens in der Herder-Bücherei

unter dem Titel: „Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers", 1959). Über den Pilgerbericht siehe die Bemerkungen von J. Hausherr, Un pélerin russe de la prière intérieure: Orientalia Chr. 24 (1926) 174—176. (Es ist in der Einführung der Herder-Ausgabe wohl ein Fehler unterlaufen, wenn behauptet wird, in den Orientalia-Christiana sei 1926 eine Übersetzung des Pilgerberichtes erschienen! Es kann nur die Abhandlung von Hausherr gemeint sein. Ebenso wäre richtig zu stellen, daß das russische Pilgerleben unter dem Titel „Otkrovennyje razskazy strannika duchovnomu otcu svojemu" erstmal 1881, nicht aber 1884 erschien: s. J. Smolitsch, Russisches Mönchstum [Das östl. Christentum 10/11, 1953] 42). Die „Drei Gespräche über das Gebet" (103—178) und noch mehr die Anschauung des Starec Seraphim (von der russischen Kirche 1903 heilig gesprochen) über das „Taborlicht" (181—193; bereits 1927 erstmalig in deutscher Sprache veröffentlicht) zeigen deutlich doktrinäre, über die „Philokalia" laufende Zusammenhänge mit dem Hesychasmus, die bereits A. M. Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus (Das östl. Christentum 6/7, 1938) nachgewiesen hat; andererseits macht J. Tyciak in der Einführung mit Recht auf gewisse Verbindungen mit dem Messalianismus aufmerksam (103f), die wohl bereits im Hesychasmus selbst gegeben waren. Die von N. W. Gogol verfaßte Erklärung der Meßliturgie (196—253) ist eher eine in dichterischer Sprache vorgelegte Beschreibung des liturgischen Mysteriums als Mystik im theologischen Sinn.

F. Lakner S. J.

Bonaventura ‚De triplici via' in altschwäbischer Übertragung hrsg. von Kurt Ruh (Texte des späten Mittelalters 6). 8° (64 S.). Berlin 1957, Erich Schmidt. DM 5.20. — Die Tatsache, daß die kleine Schrift des großen Kirchenlehrers frühzeitig ins Deutsche übertragen worden ist, läßt schon die starke Wirkung ahnen, die von ihr ausgegangen ist, und die wie R. feststellt, als bedeutsame franziskanische Komponente in der Geschichte der deutschen Mystik bewertet werden muß. Das Original der Übersetzung wird dem ersten Viertel des 15. Jh. zugewiesen (23). Die schon einigermaßen verzweigte, in mehreren Handschriften faßbare und zum Teil auch verbessernde Überlieferung bezeugt eine beachtliche Verbreitung der Schrift in deutscher Sprache, deren ursprünglicher schwäbischer Wortlaut nach textkritischen Grundsätzen vorgelegt wird (30—59).

J. A. Jungmann S. J.

Hilda Graef, Der siebenfarbige Bogen. Auf den Spuren der großen Mystiker. 8° (509 S.). Frankfurt/M. 1959. Knecht. Geb. DM 18.80. — Im Vorwort macht uns die Verf. mit der Zielsetzung ihrer Studien über christliche Mystik und inneres Leben bekannt: einige Hauptgedanken, die sich bei der Lektüre der Bibel, der Väter und der späteren Mystiker unabweislich aufdrängen, sollen hervorgehoben werden: das Ebenbild Gottes im Menschen, die Wechselwirkung zwischen Mystik und Moral, das ewige Paradox der Transzendenz und Nähe Gottes. Die Bibel und die Väter nehmen fast die Hälfte des Buches in Anspruch. Das aus einem praktischen Grund: der biblische Urgrund und die patristische Tradition der katholischen Mystik wird von den meisten Autoren beiseite gelassen. Die Auswahl der Autoren ist unter dem Gesichtspunkt getroffen, hauptsächlich jene heranzuziehen, die die Entwicklung richtunggebend beeinflußt haben. Was die Ausführung des Planes angeht: daß die Darstellung aus den Quellen geschieht, klar, nüchtern, kritisch, ist noch der geringste Vorzug. Bewundernswert ist die Treffsicherheit, mit der Wesentliches hervorgehoben wird und mit der allein schon eine sehr einprägsame Charakterisierung gegeben wird. In dieser Hinsicht sind manche Kapitel eine Meisterleistung. Wir möchten da besonders den Kernpunkt des ganzen Werkes hervorheben: das Erscheinen des „Lichtes" in Christus, Johannes und Paulus. Begreiflicherweise geht man gerade an die Lektüre dieser Kapitel mit einer gewissen Skepsis heran. Alle Ausführungen

verraten genaueste Kenntnis aller Fragen der Mystik, auch der modernen Problematik. Überall werden die Erkenntnisse der modernen Psychologie herangezogen und in dieser Hinsicht versucht die Verf., auch neue, selbständige Antworten zu geben auf gewisse Vorgänge etwa im Leben der hl. Katharina von Siena oder der hl. Theresia von Avila. Der größte Vorzug des Buches ist der, daß uns nicht nur ein anschauliches Bild von den Erscheinungen der Mystik im Verlauf der Jahrhunderte gegeben wird, sondern die Wesenselemente der katholischen Mystik klar und eindringlich hervorgehoben werden. Alles in allem: ein seltenes Meisterwerk der geistlichen Literatur, das der Belehrung nicht minder als der Erbauung dient. *V. Naumann S. J.*

Die Wolke des Nichtwissens. Ein anonymes englisches Werk des 14. Jahrhunderts. Erstmals ins Deutsche übersetzt von E. Strakosch, eingeleitet von E. v. Ivánka. Kl. 8° (96 S.) Einsiedeln 1958, Johannesverlag. — Die vortreffliche Einleitung zeigt, wie in diesem Werkchen eines unbekannten englischen Mönches (Kartäuser?) aus dem 14. Jh. zwei geistige Strömungen zusammentreffen, die negative Theologie und affektive Mystik des 14. und 15 Jh. und die Devotio moderna. Diese beiden Strömungen sind hier in einer seltenen Einheit verwoben (5). — Vielleicht wird man sagen können, daß hier die Ausdrucksweise dieser beiden Richtungen dazu verwendet wird, um ganz präzise Anweisungen für den Fortschritt im innerlichen Leben zu geben, und zwar für eine ganz bestimmte Gruppe von Menschen: die entweder zum mystischen Gebet berufen sind, oder sich doch in dem so weit ausgedehnten Vorfeld dazu befinden, das den Übergang vom aktiven zum passiven Gebet ausmacht. Immer wieder wird nämlich betont, daß man zu dem „Werk" von Gott gerufen sein muß (32. 62). Es besteht darin, daß man sich blind der Regung der Liebe überläßt und sich damit zufrieden gibt, daß man nur an Gott denken muß und an sonst nichts (43). So treffen sich diese Anweisungen mit denen des hl. Johannes vom Kreuz, die er in seinem zweiten Buch des Aufstieges zum Berge Karmel denen gibt, die sich in den Anfangsstadien des kontemplativen Gebetes befinden. *N.*

Jean Guitton, Synthese des Christlichen. Theologie des blinden Pariser Lazaristen Monsieur Pouget. 8° (204 S.). Wien 1959, Herold. Geb. S 132.—. — Diese Erinnerungsblätter, die von Leben und Lehre von M. Pouget (1847—1933) berichten, sind das Denkmal eines dankbaren und begeisterten Jüngers, der über ein Jahrzehnt, seit 1920, des vertrauten Umganges dieses seltenen Mannes sich erfreut und seine Geisteswelt sich zu eigen gemacht hat. Pouget war Autodidakt; ohne besondere Vorbereitung hatte er die verschiedenen Fächer zu lehren: Naturwissenschaften, Philosophie, Exegese. Aber er war ein selbständiger Denker und galt bei seinen Schülern als einer, der ihnen „die Fenster aufgerissen hat" (44). Doch geriet er in den Geruch eines Neuerers; 1905 mußte er das Lehramt aufgeben. Als er 1909 völlig erblindete und, nun auf sein erstaunliches Gedächtnis angewiesen, zur großen Synthese seiner Gedanken kam, begann ein neues fruchtbares Wirken in einem Kreis junger Leute, die er in seiner Weise in das wissenschaftliche Arbeiten einführte. Zwei Begegnungen, die er gegen Ende seines Lebens hatte, mit Lord Halifax und H. Bergson, deuten an, welche Strahlungskraft dieser einfache Lazarist in der zeitgenössischen Geisteswelt besaß. *N.*

Eugen Boylan, Der allgewaltig Liebende. Vom Mysterium der Liebe Christi. 8° (424 S.). Paderborn 1958, Schöningh. DM 18.50. — Der „allgewaltig Liebende" ist der dreieinige Gott, dessen Liebe in Christus offenbar geworden ist. Das Buch stellt eine einheitliche und eindrucksvolle Aszetik dar, und zwar in erster Linie für Laien. Es werden darin nicht viele ins einzelne gehende Anweisungen für Gebet und Tugendübung gegeben; um so nachdrücklicher wird die innere Haltung betont, die vollkommene Demut und Hingabe an den göttlichen Willen.

Wir haben hier geistliches Schrifttum, herzbezwingend und lebenzeugend, wie wir es nur bei den Klassikern dieses Schrifttums finden. Dem entspricht auch die Tatsache, daß das Buch im englischen Sprachraum bereits in mehr als 100.000 Exemplaren verbreitet ist. — Einige Bemerkungen seien gestattet. Auf die geistliche Lesung wird mit Recht größtes Gewicht gelegt; wenn aber auf ein Mindestmaß von Lesung selbst um des Gebetes und der Besinnung willen nicht verzichtet werden soll (149), kann dies doch wohl nur für den Anfänger gelten. Mißverständlich ist es, daß der Mensch durch die Erbsünde in einen rein natürlichen Zustand zurückfalle (219) oder daß der Getaufte kraft des allgemeinen Priestertums zum Teilnehmer an jeder auf dem Erdenrund gefeierten Messe werde (217). Zitationen aus der Summa Theologica sind öfter ungenau; S. 52 muß es heißen: III, 73, 5, ad 2; S. 173: III, 69, 2c et ad 1; S. 343: II^a II^{ae}, 24, 7c. Das Schriftzitat S. 187 muß lauten: 1 Jo 1, 7 u. 8. *N.*

John Ching-Hsiung Wu, Knospe-Blüte-Frucht. Der dreifache Weg der Liebe zu Gott. 8° (276 S.) Luzern 1958, Räber. Geb. sFr 15.40, DM 14.80. — Das Buch will das Wachstum der Liebe zu Gott nach dem bekannten Stufenweg Bekehrung, Erleuchtung, Einigung darstellen. Die Auslegung des hl. Thomas von Aquin von den Seligpreisungen der Bergpredigt, wonach in ihnen dieser dreifache Weg angedeutet ist, bestimmt den Stoff und die Gliederung der Kapitel. Zugrundegelegt sind Vorlesungen, die der hochgebildete Verfasser (der als Jurist und Schriftsteller eine glänzende Laufbahn hinter sich hat) im Jahre 1950 an der Universität von Hawai über christliche Mystik gehalten hat. Sehr zustatten kam dem Verf. sein Aufenthalt in Rom als Gesandter beim Hl. Stuhl; diese Zeit benützte er, um sich mit Professoren der verschiedensten päpstlichen Institute über Fragen des geistlichen Lebens zu besprechen. Einen Niederschlag dieser Unterredungen wird man wohl in den zahlreichen Zitaten aus der klassischen theologischen Literatur zu erblicken haben, die in ihrer Treffsicherheit und Weite der Belesenheit wohl nicht allein durch die persönliche Beschäftigung mit dem Gegenstand zu erklären sind. Was hingegen sicher vom Verf. selber stammt, und was diesem Buch seinen besonderen Reiz verleiht, sind die zahlreichen Aussprüche der großen Weisen des fernen Ostens. Am wenigsten befriedigen wohl die Ausführungen des dritten Teiles, Reifen der Liebe, in dem der Einigungsweg beschrieben wird. Der Verf. gesteht, daß er „weit von dieser erhabenen Höhe entfernt" steht (194). So enthalten denn auch seine Ausführungen eigentlich nichts gerade diese Stufe Betreffendes, sondern nur, was für jedes christliche Leben auf allen Stufen Geltung hat. *N.*

P. Gabriel a S. Maria Magdalena O. C. D., Geheimnis der Gottesfreundschaft. Betrachtungen über das innere Leben für alle Tage des Jahres. Aus dem Italienischen vom Karmel St. Josef in Mayerling. Zweiter Bd.: vom Ostersonntag bis zum neunten Sonntag nach Pfingsten. Dritter Bd.: vom zehnten bis letzten Sonntag nach Pfingsten. 8° (X u. 432, X u. 442 S.). Freiburg 1958, Herder. Geb. DM 16.80 u. 17.80. — Diese Betrachtungen zeichnen sich durch ein dreifaches aus. Sie sind kurz, jeweils ungefähr drei Druckseiten umfassend, so daß man nicht durch eine Überfülle des Stoffes erstickt wird. Sodann durch eine sehr einfache Methode: in einem Stoßgebet, genannt „Vergegenwärtigung Gottes", wird Thema und Hauptfrucht der Betrachtung angegeben; in der „Betrachtung" wird das Thema entfaltet. Sie enthält sehr gehaltvolle Belehrungen über wesentliche Grundhaltungen und Tugenden eines tieferen innerlichen Lebens. Die Seele soll über die Anfangsgründe zu den feineren und schwierigeren Dingen des innerlichen Lebens herangeführt werden, die man eigentlich nicht lernen und die man sich nicht vornehmen kann, für die eine besonderer Führung des Heiligen Geistes in der recht bereiteten Seele nötig ist. Die „Zwiesprache" sucht in einem persönlichen innigen Gebet die gewonnenen Erkenntnisse auszuwerten. Dabei

werden häufig gute Gebetstexte aus den Gebeten der Heiligen, vornehmlich der karmelitanischen Spiritualität, angeführt. Dies letztere ist der dritte Vorzug dieser Betrachtungen, weshalb sie sich auch für eine mehr besinnliche geistliche Lesung eignen. Ein ideales Betrachtungsbuch, das nicht „schöne Gedanken" anbietet, sondern zum Wesentlichen vordringt und dies in einer schlichten, eindringlichen Sprache darbietet. *N.*

Arthur Vermeersch S. J., Die Muttergottesfeste. 2., verb. u. verm. Aufl., bearbeitet von J. Fiedler S. J. 8° (398 S.). Innsbruck 1958. Tyrolia. Geb. S 96.—; DM 16.—. — Diese Betrachtungen wurden ursprünglich zum 50jährigen Jubiläum der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis geschrieben. Was ihre Neuherausgabe rechtfertigt, ist die solide dogmatische Grundlage, echte Frömmigkeit und kindliche Liebe zur Gottesmutter. Vor jeder Betrachtung werden zuerst einige einleitende Worte über Ursprung und Bedeutung des Festes angegeben. Die Betrachtungen selbst halten sich eng an die übliche ignatianische Form, zwei Vorübungen, drei Punkte. Hier wird ein Hauptgedanke des behandelten Festes klar herausgearbeitet und die Gedanken auf möglichst bestimmte Tatsachen hingelenkt. So sollen die Betrachtungen zu einer solid begründeten Marienverehrung führen. Im „Gebet" werden dann Winke für eine persönliche Auswertung der Betrachtungsgedanken gegeben. *N.*

BÜCHEREINLAUF

Adam A., Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin (Freiburger theol. Studien 73). 8° (XI u. 130 S.). Freiburg 1958, Herder DM 8.80.

Angel Santos H., S. J., Iglesias de Oriente. Puntos especificos de su teologia (Bibliotheca Comillensis). 8° (541 S.). Santander 1959, Sal Terrae. Pes. 85.—.

s. Anselmo d'Aosta, Il Proslogion, le Orazioni e le Meditazioni. Introduzione e testo latino di *F. S. Schmitt* O. S. B., Trad. italiana di *G. Sandri* (Publicazioni dell'Istituto Univers. di Magistero di Catania. Serie filosofica 1). 8° (293 S.). Padova 1959, Milani.

s. Augustinus Aurelius, Oeuvres 34.: La Cité de Dieu, Livres 6—10. 8° (672 S.). Bruges 1959, Desclée de Brouwer. bFr 260.—.

Barrett C. K., Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen. Hrsg. und übersetzt von *C. Colpe* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT 4). 8° (XII u. 290 S.). Tübingen 1959, Mohr. DM 20.—.

Bartz W., Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens (Trierer theol. Studien 9). 8° (XVIII u. 188 S.). Trier 1959, Paulinusverl. DM 19.80.

Becker F. W., Die Herrlichkeit des letzten Hauses (S.-A. aus: „Christus der Auferstandene und seine Kirche") (Oekumenische Texte und Studien 5). 8° (15 S.). Marburg 1959, Edel.

Beilner W., Christus und die Pharisäer. Exegetische Untersuchung über Grund und Verlauf der Auseinandersetzungen. 8° (XI u. 271 S.). Wien 1959, Herder. S 156.—.

Bengsch A., Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zu „Adv. haereses" des hl. Irenäus (Erfurter theol. Studien 3). 8° (XXIV u. 243 S.). Leipzig 1957, St. Benno-Verl. DM 16.—.

Berz A., Geschichte des Katechismus im Bistum Basel (Studia Friburgensia N.F. 25). 8° (XV u. 259 S.). Freiburg/Schw. 1959, Univ.-Verl. sFr 16.—.

Biblia, La. Versio dels textos originals i comentari pels monjes de Montserrat VII.: I i II dels Paralipòmens — Esdras — Nehemias per *B. Ubach.* 4° (397 S.). Montserrat 1958, Abadia.

Bibliographia patristica. Hrsg. von *W. Schneemelcher.* Bd. 1.: Die Erscheinungen des Jahres 1956. 8° (XXVIII u. 103 S.). Berlin 1959, W. de Gruyter. DM 23.—.

Blaas R., Das kaiserliche Auditoriat bei der Sacra Rota Romana (S.-A.: Mitteil. des Österr. Staatsarchivs 11/1958). 8° (S. 38—152). Wien 1958, Staatsarchiv.

Blaas R., Das Kardinalprotektorat der deutschen und der österreichischen Nation im 18. und 19. Jh. (S.-A.: Mitteil. des Österr. Staatsarchivs 10/1957). 8° (S. 149—185). Horn 1957, Berger.

Bocheński I. M., Formale Logik (Orbis academicus 3/2). 8° (XV u. 639 S., 4 Tafeln). Freiburg 1956, Alber. DM 44.—.

Bouwman G., S. V. D., Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos (Analecte biblica 9). 8° (XX u. 154 S., 2 Tafeln). Roma 1958, Ist. Biblico. Lire 2700.—.

Brummet J., Unterpfand künftiger Herrlichkeit. Predigtentwürfe. 8° (352 S.). München 1959, Pfeiffer. DM. 850.

Calvez J.-Y., et **J. Perrin,** Eglise et société économique. L'Enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878—1958) (Théologie 40). 8° (578 S.). Paris 1959, Aubier.

Canisius, Petrus C., S. J., Briefe. Ausgewählt und hrsg. von *B. Schneider S. J.* (Wort und Antwort 23). 8° (320 S.). Salzburg 1959, O. Müller.

Carré A. M., Gefährten auf immer. Ein kleines Ehebrevier. 8° (86 S.). Stuttgart 1959, Schwabenverlag. DM 6.80.

Catholica, Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie. Jg. 12 (1959) 2. 8° (S. 81—160). Münster 1959, Aschendorff.

Chavaz E., Catholicisme romain et protestantisme. Pour la clarté du dialogue (Cahiers de l'actualité religieuse 10). 8° (155 S.). Tournai 1958, Casterman. bFr 69.—.

Chesterton G. K., Der hl. Franziskus von Assisi (Herder-Bücherei 47). 8° (143 S.). Freiburg 1959, Herder. DM 2.20.

Corbett P. B., The Latin of the Regula Magistri (Recueil de travaux d'hist. et de philol. IV/17). 8° (307 S.). Louvain 1958, Nauwelaerts. bFr 320.—.

Cornélis H., O. P., Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène. Pars dissertationis ad Lauream (S.-A. aus: Revue des sciences phil. et théol. 43). 8° (96 S.). Paris 1959, Vrin.

Cox R. J., A study of the juridic status of laymen in the writing of the medieval canonists. A dissertation (Canon law studies 395). 8° (X u. 106 S.). Washington 1959, Cath. Univ. of America Press. $ 2.—.

Cranz F. E., An essay on the development of Luther's thought on justice, law and society (Theological Studies 19). 8° (XVIII u. 197 S.). Cambridge 1959, Harvard Univ. Press. $ 2.50.

Criado R., S. J., Los simbolos del amor divino en el antiguo testamento (S.-A. aus: Cor Jesu I, 413—460). Roma 1959, Univ. Gregoriana.

Cross Currents. A Quarterly Review to explore the implications of Christianity for our times 9 (1959) 1. 8° (96 S.). New York 1959, Waldon Press. Jährlich $ 4.—.

Debray F., S. D. B., Dienst zur Messe. 12° (48 S.). Wien o. J., Fährmannverlag. S 6.—.

De Finance J., S. J., Ethica generalis. 8° (336 S.). Romae 1959, Univers. Gregoriana. Lire 1800.—.

De Fraine J., S. J., Adam et son lignage. Études sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible (Museum Lessianum. Section biblique 2). 8° (319 S.). Brugge 1959, Desclée. bFr 180.—.

Edel R.-F., Hebräisch-deutsche Präparation zu Gen. 1—25. 8° (70 S.). Marburg 1959, Edel. DM 6.80.

Edel R.-F., Hebräisch-deutsche Vokabellern- und Repetitionshefte der 830 wichtigsten Wörter des AT. 8° (15 u. 16 S.). Marburg 1958, Edel. DM 2.80.

Egaña A. de, S. J., La teoria del regio vicariato español en Indias (Analecta Gregoriana 95). 8° (XXVIII u. 315 S.). Romae 1958, Univers. Gregoriana. Lire 3000.—.

Emser H., Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. von *Th. Freudenberger* (Corpus Catholicorum 28). 8° (XXXVIII u. 196 S.). Münster/Westf. 1959, Aschendorff. DM 18.80.

Flick M., S. J. — **Alszeghy Z.,** S. J., Il Creatore. L'inizio della salvezza (Nuovo Corso di teologia cattolica. III, 2). 8° (470 S.). Firenze 1959, Libr. Editr. Fiorentina. Lire 2200.—.

Foerster F. W., Die jüdische Frage. Vom Mysterium Israels (Herder-Bücherei 55). 8° (139 S.). Freiburg 1959, Herder. DM 2.20.

Gill J., S. J., The council of Florence. 8° (XVIII u. 452 S.). Cambridge 1959, Univ. Press. L 2/7/6.

Grison M., Théologie naturelle ou théodicée (Cours de Philosophie Thomiste). 8° 195 S.). Paris 1959, Beauchesne.

Haas J., Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen). 8° (152 S.). München 1958, Pustet. DM 9.20.

Hadji-Burmester O. H. E., A comparative study of the form of the words of Institution and the Epiclesis in the Anaphorae of the Ethiopic Church: The Eastern Churches Quarterly 13 (1959) 13—42.

Hollenbach J. M., S. J., Der Mensch der Zukunft. Anthropologische Besinnung in der Weltwende. 8° (452 S.). Frankfurt 1959, Knecht. DM 17.80.

Holte R., Beatitudo och sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmal. Mit einer deutschen Zusammenfassung. 8° (416 S.). Stockholm 1958, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. sKr 30.—.

Hornef J., Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder? 8° (191 S.). Wien 1959, Herder. S 45.—.

Introduction à la Bible sous la direction de *A. Robert* et *A. Feuillet.* II.: Nouveau Testament. 8° (XIX u. 939 S.). Tournai 1959, Desclée.

Jedin H., Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte (Herder-Bücherei 51). 8° (141 S.). Freiburg 1959, Herder.

Kalt G., Die Feier der heiligen Eucharistie. Vom Werden und Sinn ihrer liturgischen Form. 8° (191 S.). Luzern 1959, Rex-Verl. Fr 8.80.

Lagarde G. de, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge. II: Secteur social de la scolastique. 2. éd. 4° (VIII u. 343 S.).

Louvain 1958, Nauwelaerts. bFr 270.—.

Lamouche A., Logique de la simplicité (La théorie harmonique 4). 8° (XIV, 536 u. XVI S.). Paris 1959, Dunod.

Lennerz H., S. J., De beata Virgine. Tractatus dogmaticus. 8° (293 S.). Romae 1957, Univ. Gregoriana. Lire 1800.—.

Lenzenweger J., Berthold, Abt von Garsten † 1142 (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs 5). 8° (XVI u. 304 S.). Graz 1958, Böhlau. S 120.—.

Liuima A., S. J., Aux sources du traité de l'amour de Dieu de s. François de Sales. 1: Les sources de l'idée d'amour de Dieu (Collectanea spiritualia 5). 8° (XLV u. 339 S.). Rom 1959, Univ. Gregoriana. Lire 3500.—.

Loretz O., Im Namen Jesu ist Heil. Von einem Mönch der Ostkirche. Übers. u. eingel. 8° (88 S.). Innsbruck 1959, Tyrolia. S 28.—.

Martin O., Metaphysics and ideology (The Aquinas Lecture). 8° (87 S.). Milwaukee 1959, Marquette University Press.

Mosiek U., Die Probati auctores in den Ehenichtigkeitsprozessen der S. R. Rota seit Inkrafttreten des CIC (Freiburger theol. Studien 74). 8° (XIV u. 191 S.). Freiburg 1959, Herder. DM 13.—.

Muldoon Th., Theologiae dogmaticae praelectiones, quas in scholis fac. theol. Sydneyensis habebat 3.: De Deo creante et elevante. 8 (XVI u. 418 S.). Romae 1959, Officium Libri Cath.

Murphy J. L., The notion of tradition in John Driedo (Diss.). 8° (XIV u. 321 S.). Milwaukee 1959, The Seraphic Press.

Officium hebdomadae sanctae et octavae Paschae cum cantu. Editio typica. 8° (XXIII u. 736 u. 31 S.). Città del Vaticano 1959, Typ. Polygl. Vatican.

d'Ormesson Arsène-Henry Y., Veni Sancte Spiritus. Die schönsten Texte über den Hl. Geist. Deutsch von *Fr. Rütsche*. 8° (381 S.). Luzern 1959, Räber. sFr 18.—.

Overhage P., Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen. Mit einer Einführung von *K. Rahner* (Quaestiones disputatae 7). 8° (106 S. u. 4 Tafeln). Wien 1959, Herder. DM 6.80.

Pascha Domini. Fragen zur Liturgie und Seelsorge. Wiener Seelsorgertagung vom 7. bis 9. Jänner 1959. Hrsg. von *K. Rudolf*. 8° (160 S.). Wien 1959, Herder. S 39.—.

Pavese R., Necessità e sufficienza del principio cristiano (Il Pensiero filosofico IV, 1). 8° (164 S.). Padova 1958, Cedam. Lire 1500.—.

Philosophica Mediaevalia Polonorum. 2. 3. 8° (29 u. 26 S.). Warszawa 1958/59, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii.

Porúbčan Št., S. J., Il patto nuovo in Is 40—66 (Analecta biblica 8). 8° (XVI u. 334 S.). Roma 1958, Ist. Biblico. Lire 5400.—.

Richesses et déficiences des anciens psautiers latins (Collectanea biblica latina 13). 8° (267 S.). Città del Vaticano 1959, Libr. Vaticana.

Rollero P., La „Expositio evangeli secundum Lucam" di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia X, 4). 8° (159 S.). Torino 1958, Università. Lire 1200.—.

Salmon P., Les „Tituli Psalmorum" des manuscrits latins (Collectanea biblica latina 12). 8° (190 S.). Città del Vaticano 1959, Libreria Vaticana.

Schasching J., S. J., Seelsorge, Volk und Staat. 8° (58 S.). Innsbruck 1958, Tyrolia. S 24.—.

Schauf H., De corpore Christi mystico sive de ecclesia Christi theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J. 8° (XII u. 482 S.). Freiburg 1959, Herder. DM 38.50.

Schlette H. R., Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin (Münchner theol. Studien II, 17). 8° (XX u. 226 S.). München 1959, Hueber. DM 16.—.

Schmaus M., Katholische Dogmatik IV, 2.: Von den Letzten Dingen. 5., stark verm. u. umgearb. Aufl. 8° (XIX u. 747 S.). München 1959, Hueber. DM 29.80.

Schmeing C., O. S. B., Studien zur „Ethica christiana" Maurus von Schenkls O. S. B. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie). 8° (172 S.). Regensburg 1959, Pustet. DM 12.—.

Schmölz F. M., O. P., Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft

(Thomistische Studien Bd. 8). 8° (XIV u. 180 S.). Freiburg 1959, Paulusverlag. DM 13.—.

Schulte R., Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lehre frühmittelalterlicher Autoren (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 35). 4° (XV u. 198 S.). Münster 1959, Aschendorff. DM 17.80.

Schwaiger G., Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817) (Münchner theol. Studien, Hist. Abt. 13). 8° (XVI u. 424 S.). München 1959, Hueber. DM 26.—.

Shinners J. J., The morality of medical experimentation on living human subjects in the light of recent papal pronouncements (Diss.) (Studies in sacred theology 106). 8° (VII u. 109 S.). Washington 1958, Cath. Univ. of America Press. $ 1.25.

Sih P., De Confucius au Christ (Eglise vivante). 8° (179 S.). Tournai 1959, Casterman. bFr 75.—.

Spicq C., O. P., Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes II (Etudes Bibliques). 8° (407 S.). Paris 1959, Lecoffre. fFr 3400.—.

Tellechea Idigoras J., La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado S. J. con la Sorbona (Victoriensia 7). 8° (XIII u. 448 S.). Vitoria 1958, Editorial del Seminario.

Vicedom G. F., Die Mission der Weltreligionen. 8° (182 S.). München 1959, Kaiser. DM 8.—.

Vilanova J. E., Regula Pauli et Stephani. Ediciò critica i comentari (Scripta et documenta 11). 8° (XXII u. 238 S.). Montserrat 1959, Abadia.

Villette L., Foi et sacrament I.: Du Nouveau Testament à saint Augustin (Travaux de l'Institut catholique de Paris 5). 8° (334 S.). Paris 1959, Blond & Gay.

Weber W., Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina S. J. (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 7). 8° (218 S.). Münster 1959, Aschendorff. DM 16.80.

Wetter F., Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau (Analecta Gregoriana 92). 8° (VIII u. 236 S.). Romae 1958, Univ. Gregoriana. Lire 2000.—.

Wir suchten und fanden. 23 Dänen berichten über ihren Weg zur Kirche. Gesammelt von *G. M. Nielsen.* 8° (222 S.). Luzern 1959, Räber. sFr 11.80.

Arnold F., Eherecht. Praktisches Handbuch für den Seelsorger. 2., überarb. und verm. Aufl. 8° (192 S.). Wien 1958, Domverlag.

Barrau P., Aux sources bibliques de l'existence et de la vie (Collection „Sacerdoce et laicat"). 8° (253 S.). Paris 1959, Ed. Ouvrières.

Blomme R., La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle (Universitas Catholica Lovaniensis III/6). 8° (XII u. 385 S.). Louvain 1958, Nauwelaerts.

Borbély L. v., Aus dem Tagebuch eines Todeskandidaten (Kirche und Volk 8). 8° (107 S.). Köln 1959, Amerikanisch-Ungarischer Verlag. DM 4.—.

Busenbender W., OFM., Die Welt als Chance des Glaubens. 8° (194 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. DM 7.80.

Congar Y., O. P., Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West? Deutsch von A. Heine-Geldern. 8° (160 S.). Wien 1959, Herold. S 55.—.

Corsini E., La questione areopagitica. Contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi (Estr. dagli Atti della Accademia delle Scienze di Torino vol. 31). 8° (100 S.). Torino 1959, Vincenzo Bona.

Dessauer F., Streit um die Technik. Kurzfassung (Herder-Bücherei 53). 8° (205 S.). Freiburg 1959, Herder DM 2.20.

Dussler H., O. S. B., Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 33). 8° (15 u. 267 S.; 14 Taf. u. 26 Abb.). Nürnberg 1959, Selbstverl. des Vereins f. bayer. Geschichte.

Finé H., S. J., Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian (Theophaneia 12). 8° (252 S.). Bonn 1958, Hanstein. DM 29.80.

Flad M. E., Lebensleuchten. Gedichte und Stimmungsbilder von Maria E. Flad, zusammengestellt von A. Kemmerling. 8° (41 S.). Köln 1959, Amerikanisch-Ungari-

scher Verl. DM 2.—.

Fries A., C. Ss. R., Die Gedanken des hl. Albertus Magnus über die Gottesmutter (Thomistische Studien 7). 8° (X u. 412 S.). Freiburg/S. 1958, Paulusverl. sFr. 26.—.

Gieraths G., O. P., Kirche in der Geschichte. 8° (126 S.). Essen 1959, Ludgerus-Verl. DM 7.60.

Görres I. F., Der göttliche Bettler und andere Versuche. 8° (220 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. DM 8.80.

Goudoever J. van, Biblical calendars. 8° (XII u. 295 S.). Leiden 1959, Brill. Fl. 21.—.

Grass N., Beiträge zur Wirtschafts- und Kulturgeschichte des Zisterzienserstiftes Stams in Tirol (Schlern-Schriften 146). 8° (243 S.). Innsbruck 1959, Wagner. S. 195.—.

Hausbibel, Katholische, bearb. von *Paul Bergmann.* Hrsg. von *Otto Karrer.* Bilder von *Gebhard Fugel.* 8° (341 S.). München 1958, Müller. DM 8.50.

Kaufet die Zeit aus. Beiträge zur christlichen Eschatologie. Festgabe Th. Kampmann, hrsg. von *Hermann Kirchhoff.* 8° (215 S.). Paderborn 1959, Schöningh. DM 12.—.

Kirchgässner A., Die mächtigen Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. 8° (551 S., 16 Bildtafeln). Basel 1959, Herder. DM 32.—.

Knox R. A., Das Evangelium in Aldenham und anderswo. Deutsch von Paula Havelaar. 8° (183 S.). Köln 1959, Bachem. DM 11.80.

Lewis C. S., Christentum schlechthin (Herder-Bücherei 49). 8° (187 S.). Freiburg/Br. 1959, Herder. DM 2.20.

Meier Th., Die Gestalt Marias im geistlichen Schauspiel des deutschen Mittelalters (Philologische Studien und Quellen). 8° (248 S.). Berlin 1959, Schmidt. DM 16.30.

Miller J., S. J., Der Papst über die Ehe. 2., erweiterte Aufl. (Sehen — Urteilen — Handeln 5). 8° (178 S.). Innsbruck 1959, Tyrolia. S 28.—.

Miller J., S. J., Moderne Eheprobleme in christlicher Sicht. 3., erweiterte Aufl. (Sehen — Urteilen — Handeln 4). 8° (108 S.). Innsbruck 1959, Tyrolia. S 24.—.

Miscellanea Martin Grabmann. Gedenkblatt zum 10. Todestag (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München 3). 8° (94 S.). München 1959, Hueber. DM 9.80.

Neues Testament. Übers. u. erklärt von *Otto Karrer.* Neubearb. Aufl. 8° (815 S.). München 1959, Müller.

O'Neil (u. a.), An Etienne Gilson tribute presented by his North American students. 8° (X u. 347 S.). Milwaukee 1959, Marquette Univ. Press. $ 7.—.

Papasogli G., Teresa von Avila. Hrsg. und übertr. von *Oda Schneider.* 8° (612 S.). Paderborn 1959, Schöningh. DM 24.—.

Peterson E., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen. 8° (371 S.). Freiburg 1959, Herder. DM 38.—.

Pfleger K., Kundschafter der Existenztiefe. 8° (284 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. DM 12.80.

Schneider H., Die Bücher Esra und Nehemia übers. und erkl. Mit 2 Kartenskizzen (Die Hl. Schrift des A. T. hrsg. von F. Nötscher IV/2). 8° (XV u. 268 S.). Bonn 1959, Hanstein. DM 24.—.

Schneyer J. B., Beobachtungen zu lateinischen Sermoneshandschriften der Staatsbibliothek München (Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. W., philos.-hist. Kl. 1957/8). 8° (148 S.). München 1958, Bayer. Akad. d. Wissensch.

Schütte H., Um die Wiedervereinigung im Glauben. 2., stark erw. Aufl. 8° (192 S.). Essen 1959, Fredebeul u. Koenen. DM 8.80.

Siniscalco P., I significati di „restituere" e „restitutio" in Tertulliano. (S.-A. aus: Atti della Accademia) 8° (45 S.). Torino 1959, Accad. delle Scienze.

Sluts H., Bann und Acht und ihre Grundlagen im Totenglauben (Schriften zur Volksforschung 1). 8° (XIII u. 149 S.). Berlin 1959, Gruyter. DM 24.—.

Stauffer E., Die Botschaft Jesu damals und heute (Dalp-Taschenbücher 333). 8° (215 S.). Bern 1959, Francke. sFr 3.80.

Stelzenberger J., Conscientia bei Augustinus. 8° (184 S.). Paderborn 1959, Schöningh. DM 14.—.

Tage des Herrn, Die. Aus dem Französischen übertragen und bearb. von *H. Bacht S. J.* I.: Winter. 8° (287 S.). Frankfurt a. M. 1959, Knecht. DM 6.80.

Teilhard de Chardin P., Der Mensch im Kosmos. Aus d. Franz. übertr.

REGISTER ZUM JAHRGANG 81 (1959)

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. — r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder angezeigt

Adam A. r 489
Albertus Magnus r 119
Algermissen K. r 122
Alkuin zwischen Antike und Mittelalter, Abh. *Meyer* 306. 405; Eine verlorene Schrift A.s ?, Kl. B. *Meyer* 101; Zur Stellung A.s auf dem Frankfurter Konzil, Kl. B. *Meyer* 455
Archiv f. Liturgiewissenschaft r 255
Aszetik und Mystik, Neuersch. 500ff
Aufderbeck H. r 259

Backes J. r 119
Bagot J. P. r 110
Ballauf Th. r 111
Barth A. r 251
Bauer J. B., Kl. B.: Die Wortgeschichte von ‚laicus' 224; r 249. 251
Bauer W. r 248
Bavaud G. r 389
Belloli L. r 486
Benucci G. M. r 127
Beril H. r 487
Bibeltheologisches Wörterbuch r 249
Bible, La Sainte r 247
Bibliographie Biblique r 250
Bonaventura r 501
Boylan E. r 502
Brems J. r 252
Brinkhoff L. r 255
Brinktrine J. r 481. 486
Bürke G. r 376
Burrows M. r 241

Cahill J. r 492
Carmignac J. r 240
Caserta N. r 244
Cencillo L. r 381
Cerfaux L. r 387
Chauchard P. r 387
Chavasse A. r 236
Ching-Hsiung Wu L. r 503
Christus victor mortis r 121
Cirne-Lima C., Neuersch. 117; r 377
Collin R. r 115
Congar Y. M.-J. r 243. 498
Conrad-Martius H. r 380
Coreth E., Neuersch. 108ff. 373ff; r 211
Croce W., Neuersch. 250ff
Cruz Th. de la r 486
Czerny J. r 487

Delpini F. r 127
Dempf A. r 376
De Vaulx r 246
Deville Ch. r 246
Dijkman J. r 120
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 118ff. 479ff
Doms H. r 496
Donovan R. B. r 260
Dreher B. r 252
Dreifaltigkeitspräfation, Um die Herkunft der D., Kl. B. *Jungmann* 461
Dreißen J. r 252
Dürig W. r 258
Ermecke G. r 496
D'Esquilino G. r 123

Eucharistielehre, Die E. Hugos von St. Viktor, Abh. *Schlette* 67. 163
L'Évangile de Jean r 248
Evolucionismo, El E. en Filosofia y en Teologia r 115

Faessler F. r 257
Feier der 40 und 50 Tage, Die r 259
Felderer J., Neuersch. 479ff. 489ff
Fiedler J., Neuersch. 504
Figueras C. M. r 126
Flick M.-Alszeghy J. Z. r 479
Franceschini Aet. r 257
Frankl V. E. r 493
Frickel M. r 491
Füssinger A. r 492
Fundamentaltheologie, Neuersch. 384ff

Gabriel a S. Maria Magdalena r 503
Gaechter P., Rez. *Schlier* 104; Neuersch. 240ff. 248
Gallati F. M. r 482
Galot J. r 122
Geiselmann J. R. r 370
Géneros literarios, Los g. l. de la Sagrada Escritura r 386
Görres A. r 117
Graef H. r 501
Graf Th. r 126
Grosche R. r 385
Guerrin A. r 380
Guitton J. r 502
Gutwenger E., Rez. *Geiselmann* 370; Neuersch. 118. 120ff. 384ff
Gutzwiller R. r 244

Hamanns J. G. r 389
Hauser R. r 494
Hegyi J. r 375
Heinzel G., Neuersch. 124ff
Henrici P. r 112
Herder-Atlas, Großer H.-A. r 391
Hervieux J. r 246
Herz M. r 258
Heyder G. r 244
Hitz P. r 250
Höllenfahrt, Die H. als ‚Anastasis', Abh. *Schulz* 1
Hörmann K. r 494
Homiletik und Katechetik, Neuersch. 250ff
Hommes J. r 112
Hornef J. r 490
Huber-Ainring H. r 116
Hugo von St. Victor, Eucharistielehre, Abh. *Schlette* 67. 163
Hünermann W. r 252

Itinerarium Egeriae r 257

Jacob J. r 117
Jáki St. r 390
Janini J. r 256
Journet Ch. r 480
Juhász K., Kl. B.: Vom Kirchenfürsten zum Einsiedler (Johann von Zokol) 466
Jungmann J. A., Kl. B.: Um die Herkunft der Dreifaltigkeitspräfation 461; Rez. *Chavasse* 236; Neuersch. 254ff. 499ff

Kähler E. r 256
Kaps J. r 125
Karrer O. r 245
Kern W., Kl. B.: Über ein Problembuch der Philosophie 211
Kilström B. J. r 254
Kirchenrecht, Neuersch. 124ff
Koksa G. r 481
Krings H. r 110
Kübel W. r 119
Kuhn H. r 373

Lakner F., Neuersch. 119f. 122f. 483ff. 491f. 501
Leeming B. r 488
Leeuw G. van der r 382
Leist F. r 384
Levie J. r 387
Lewis C. S. r 500
Lexikon der Marienkunde r 122
Liturgik, Neuersch. 255ff
Liturgisches Woordenboek r 255
Lochet L. r 123. 499
Looff H. r 388
Lotz J. B. r 108
Lyonnet St. r 242

Mainberger G. r 373
Maria r 122
Meer, F. van der r 260
Mehlmann J. r 243
Mensch, der M. unter Gottes Anruf und Ordnung r 494
Messner J. r 383
Meulen, J. van der r 374
Meyer H. r 109
Meyer H. B., Abh.: Alkuin zwischen Antike und Mittelalter 306. 405; Kl. B.: Eine verlorene Schrift Alkuins? 101; Zur Stellung Alkuins auf dem Frankfurter Konzil 455; Rez. *Scheffczyk* 369; Neuersch. 489
Miller J., Neuersch. 493ff
Moral- und Pastoraltheologie, Neurersch. 493ff
Moralprobleme im Umbruch der Zeit r 493
Morgenthaler R. r 249
Moßhamer O. r 498
Müller M. r 377
Muck O. r 211
Muldoon Th. r 479
Munier Ch. r 124

Nastainczyk W. r 253
Naumann V., Neuersch. 383. 501ff
Neues Testament, Neuersch. 240ff
Neumann B. r 480
Nicolau M. r 386
Nink C. r 108
Nouveau Testament, Le r 247
Nouvelle Eve, La r 485

Obermann H. A. r 118
O'Donohoe J. A. r 125
Öry N., Abh.: Suarez in Rom 133
Ogiermann H. r 378
Ohlmeyer A. r 119
Overhage P. r 380

Pascha Domini r 500
Pechhacker A., Rez. *Rasolo* 229; Neuersch. 114. 117
Peichl H. r 499
Pekar B. r 128
Pemsel J. N. r 251
Petersdorff, E. von r 483
Pétré H. r 257
Philippe M. D. r 119
Philips G. r 390
Philosophie, Neuersch. 108ff. 373ff
Pieper J. r 383
Pilgerreise der Ätheria r 257
Pohl H., Rez. *Vollaerts* 106; Neuersch. 114ff. 379ff
Rahner K., Neuersch. 490
Rasolo L. r 229

Römische Kirche im Römerbrief, Abh. *Schelkle* 393
Rusch P. r 497
Ryan J. J. r 124

Salaverri J. r 386
Schamoni W. r 123
Schasching J., Neuersch. 383f; r 211
Scheffczyk L. r 369
Schelke K. H., Abh.: Römische Kirche im Römerbrief 393; r 246
Schell H. r 120
Scherer K. M. r 252
Schlagenhaufen Fl., Neuersch. 386f
Schlette H. R., Abh.: Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor 67. 163
Schlier H. r 104
Schmaus M. r 491
Schmidt J. r 253
Schöpf B. r 495
Schubert K. r 240
Schürmann H. r 243
Schulte R. 489
Schulz H.-J., Abh.: Die Höllenfahrt als ‚Anastasis' 1
Schweizer O. r 120
Scipioni L. J. r 483
Sheen F. J. r 499
Siegmund G. r 115. 385
Siewerth G. r 374
Sint J., Neuersch. 242ff
Sissulak F., Neuersch. 493
Snoeck A. r 497
Solano J. r 121
Spaur, Die Tridentinische Priesterbildung unter dem Brixner Fürstbischof J. Th. v. Sp., Kl. B. *Stadlhuber* 351
Spicq C. r 242
Stadlhuber J., Kl. B.: Die Tridentinische Priesterbildung unter dem Brixner Fürstbischof J. Th. v. Spaur 351
Strakosch E. r 502

Straub H. r 127
Strittmatter H. D. 252
Suarez in Rom, Abh. *Öry* 133

Tag, Der T. des Herrn r 499
Tellechea Idigoras J. I. r 484
Tondriau J. r 387
Torrance T. F. r 389
Tramer M. r 116

Umberg, Nachruf für J. B. U. 391

Venard J. r 246
Van Roo G. r 488
Vermeersch A. r 504
Vetus Latina r 248
Volk H. r 485
Vollaerts J. W. A. r 106
Vries J. de r 114

Walter, R. von r 500
Weiser F. r 242. 259
Welte B. r 113
Werke, Das Ungenügen der menschlichen W. bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters, Abh. *Zumkeller* 265
Wetter Fr. r 490
Wetter G. A. r 114. 379
Wirtz H. r 496
Wojtkowski J. r 485
Wolke, Die W. des Nichtwissens r 502

Xiberta B. M. r 482

Yinger J. M. r 384

Zeller H., Neuersch. 388ff
Ziegler A. W. r 245
Zokol, Johann von Z., Kl. B. *Juhász* 466
Zumkeller A., Abh.: Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters 265

ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

81. BAND 1959 1. HEFT

VERLAG HERDER WIEN

INHALT DES 1. HEFTES 1959 (81. JAHRGANG)

H. J. Schulz, Die „Höllenfahrt" als „Anastasis" . . 1—66

H. R. Schlette, Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor (I) . . . . . 67—100

H. B. Meyer, Eine verlorene Schrift Alkuins? . . . 101—103

REZENSIONEN

H. Schlier, Der Brief an die Epheser (P. Gaechter) 104—105

W. A. Vollaerts, Rhythmic proportions in early medieval ecclesiastic chant (H. Pohl) . . . . . 106—107

NEUERSCHEINUNGEN

Philosophie: *Nink, Lotz, Meyer, Krings, Bagol, Ballauf, Hommes, Henrici, Welte, de Vries, Wetter,* El evolucionismo, *Collin, Siegmund, Huber-Ainring, Tramer, Jacob, Görres* . . . . . 108—118

Dogmatik und Dogmengeschichte: *Obermann,* Albertus Magnus, Schell, *Dijkman, Schweizer,* Christus victor mortis, *Solano,* Maria, Lexikon für Marienkunde, *Galot, Lochet, d'Esquilino, Schamoni* . . . . 118—123

Kirchenrecht: *Munier, Ryan, O'Donohoe, Kaps, Figueras, Graf, Benucci, Delpini, Straub, Pekar* . . . 124—128

Büchereinlauf . . . . . 129—132

Die Zeitschrift für katholische Theologie (ZkTh) erscheint viermal im Jahre. Die vier Hefte bilden einen Band. Eine Zusammenlegung von Heften bleibt aus zeitbedingten Gründen vorbehalten. — Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Innsbruck. Hauptschriftleiter (verantwortlich): Josef A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8. — Eigentümer und Verlag: Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Alle Rechte vorbehalten. — Printed in Austria. Druck: Tiroler Graphik, Innsbruck, Innrain 37. — Bezugspreise: Einzelheft S 38.—, DM 7.80; Jahresabonnement S 140.—, DM 28.—, alles zuzüglich Versandgebühr. — Anzeigenannahme durch den Verlag Herder, Wien, I., Wollzeile 33. — Lieferung durch den Buchhandel.

Zahlungen erbeten:

a) im Inland: Herder & Co., Wien, Postsparkassenkonto Wien 192455 (Verlagskonto)
b) Schweiz: Postscheckkonto Zürich VIII/ 3705
c) übriges Ausland: durch Banküberweisung auf Girokonto 777 bei der österr. Nationalbank, Wien, oder mittels internationaler Postanweisung auf Postsparkassenkonto Wien Nr. 192455 (Verlagskonto)

Manuskripte und Zuschriften bezüglich des Inhaltes der Zeitschrift und Besprechungsexemplare sind an die Schriftleitung, J. A. Jungmann, Innsbruck, Siligasse 8, zu richten.